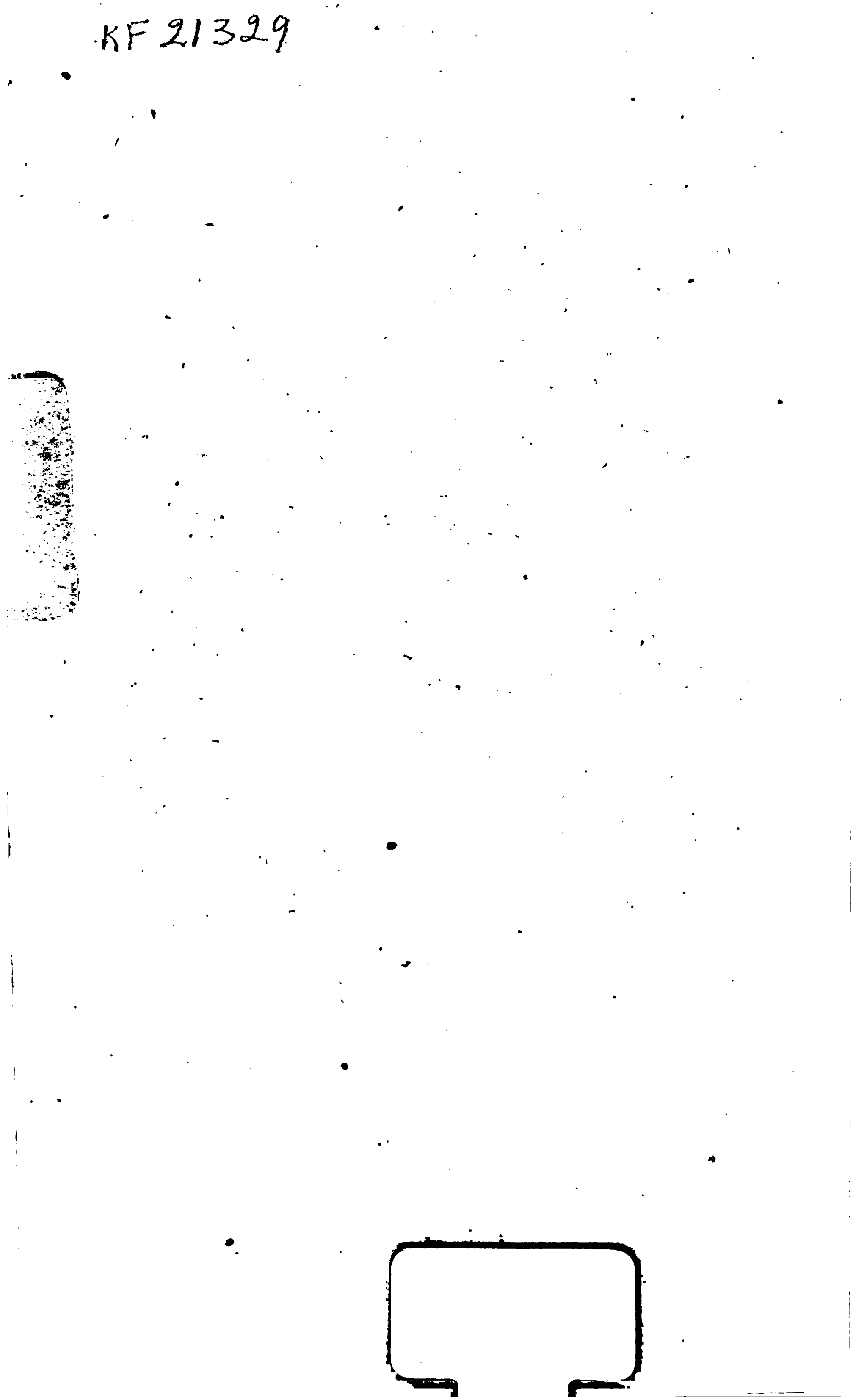


ÉTUDES BOUDDHIQUES

LE SÛTRA D'UPÂLI

(UPÂLI-SUTTAM)

TRADUIT DU PÂLI AVEC DES EXTRAITS DU COMMENTAIRE

PARIS

LIBRAIRIE MAISONNEUVE

QUAI VOLTAIRE, N° 25

ÉTUDES BOUDDHIQUES

LE SÛTRA D'UPÂLI

(UPÂLI SUTTAM)

PAR

M. LÉON FEER

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC XCI

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE SÛTRA D'UPÂLI

(UPÂLI-SUTTAM),

TRADUIT DU PÂLI AVEC DES EXTRAITS DU COMMENTAIRE.

En septembre 1883, j'ai présenté au Congrès des orientalistes réuni à Leide un mémoire intitulé : TÎRTHIKAS ET BOUDDHISTES, *polémique entre Nigaṇṭha et Gautama,* qui ne fit pas alors l'objet d'une communication orale, mais qui a été publié intégralement dans le volume III des *Travaux du Congrès.* Cette étude assez sommaire repose sur trois textes pâlis, dont le principal, tant pour l'importance que pour l'étendue, est le *Upâli-suttam.* J'offre aujourd'hui aux lecteurs du *Journal asiatique* une traduction de ce texte.

Le sûtra d'Upâli est un des cent cinquante qui composent le *Majjhima-Nikâya* (compilation des sûtras moyens), deuxième section du Sutta-Pitaka. Il est le sixième sûtra du premier chapitre (*vaggo*) de la deuxième division (ou deuxième cinquantaine) du recueil[1]. La Bibliothèque nationale en possède trois copies : une en caractères birmans,

[1] Le Majjhima-nikâya est divisé en trois sections ou cinquantaines (*paṇṇâsa*) contenant chacune cinquante textes et subdivisées en *vaggos* ou chapitres dont chacun renferme dix textes.

IMPRIMERIE NATIONALE.

dans le n° 61 du fonds pâli, provenant de Bigandet, deux en caractères singhalais, dans les nos 64 et 66 du même fonds, provenant de Grimblot. On en trouve le commentaire dans le *Papancasûdanî*, commentaire du Majjhima-Nikâya, dont la Bibliothèque nationale possède une copie en caractères singhalais, provenant de Grimblot (n° 68 du fonds pâli). Ce sont là les documents dont j'ai fait usage pour le présent travail.

L'*Upâli-suttam* est un petit drame, un véritable drame, qui représente une lutte, un combat, dont la scène varie, sans être jamais transportée fort loin, qui met quatre personnages principaux aux prises, quatre caractères en opposition, et se termine par la défaite et la mort d'un des héros de l'action. On pourrait, en effet, l'intituler : *La mort de Nâṭaputta.*

Les quatre personnages du drame sont le Çramaṇa Gotama, autrement dit le Buddha, chef d'école; Nâṭaputta, appelé aussi le Grand Nigaṇṭha, autre chef d'école, adversaire du précédent; — l'ascète Dîgha et le maître de maison Upâli, tous les deux disciples de Nâṭaputta, mais dont le premier reste fidèle à son ancien maître, tandis que l'autre passe à l'école opposée, ce qui met Nâṭaputta en fureur et le fait mourir de rage. La douceur et la modestie de Gotama contrastent avec l'arrogance, le ton hautain et injurieux de Nâṭaputta, la prudence et la méfiance de Dîgha avec la présomption et la confiance étourdie de son condisciple Upâli comme avec l'incurable infatuation de son maître Nâṭaputta. En effet, Upâli se fait fort de confondre le chef de l'école rivale; Dîgha cherche à le retenir, mais Nâṭaputta l'y poùsse et l'envoie se faire subjuguer par Gotama. Voici comment se déroule cette histoire que l'on peut découper en actes et en scènes. La scène se passe à Nâlandâ, tantôt chez Nâṭaputta, tantôt chez Gotama, tantôt chez Upâli.

I. L'ascète Dîgha rend visite au Çramaṇa Gotama, lui expose le système de Nâṭaputta et obtient en réponse un exposé du système de Gotama.

II. L'ascète Dîgha revient chez Nâṭaputta et lui raconte son entretien avec Gotama. Upâli s'enflamme contre ce docteur qu'il veut aller convaincre d'erreur immédiatement, et Nâṭaputta encourage ce zèle inconsidéré. Dîgha, prévoyant le résultat, cherche à l'en détourner. Mais ses efforts sont inutiles; et Upâli part.

III. En quatre arguments présentés d'une façon qui rappelle un peu, de loin, l'ironie socratique, le Çramaṇa Gotama déconcerte Upâli et le rallie à sa doctrine. Deux recommandations inattendues de Gotama achèvent de le gagner; il se déclare Upâsaka du Buddha, et reçoit une instruction appropriée à sa nouvelle situation.

IV. Au lieu de retourner chez les Nigaṇṭhas, Upâli rentre dans sa demeure; il déclare sa porte ouverte au Buddha et à ses disciples, mais fermée aux Nigaṇṭhas, si ce n'est pour quelque aumône.

V. Dîgha, informé du changement d'Upâli, l'apprend à Nâṭaputta qui refuse d'y croire. Dîgha se rend chez Upâli, y reçoit la confirmation de la nouvelle et communique à Nâṭaputta le résultat de sa démarche. Nâṭaputta, s'obstinant à ne pas y croire, se décide à s'assurer par lui-même de la vérité.

VI. Nâṭaputta se rend donc chez Upâli. Reçu avec beaucoup de politesse, il éclate en reproches et en injures, parce que Upâli s'est laissé gagner par Gotama. Upâli exprime sa joie du changement opéré en lui même, et allègue deux exemples pour faire comprendre à son ancien maître la supériorité de l'enseignement du nouveau. Sommé de dire quel est le maître à l'enseignement duquel il adhère définitivement, il se déclare adhérent du Buddha en défilant une kyrielle ou, pour employer une expression plus indienne (qui est celle même du texte), une guirlande d'épithètes à sa louange.

VII. Nâṭaputta exaspéré vomit le sang; on l'emporte, et il meurt.

Telles sont les péripéties du drame. Quel est maintenant le sujet de la controverse?

Le débat porte sur l'importance relative des actes du corps, de la parole, de l'esprit. Cette division tripartite est admise par Nâṭaputta comme par Gotama, comme par Manu. Seulement, selon Nigaṇṭha, les actes les plus graves sont ceux du corps; selon Gotama, ce sont ceux de l'esprit. C'est là la question importante et le véritable sujet de la discussion. A cette opposition s'en joint une de moindre importance. Ce que Gotama appelle *karma* (acte), Nâṭaputta l'appelle *daṇḍa* (châtiment). Aussi ai-je cru pouvoir donner au système Nigaṇṭha le nom de système du *Daṇḍa*, au système bouddhique le nom de système du *Karma* (sans avoir en aucune manière la prétention d'imposer ces dénominations).

Outre ces divergences doctrinales qui portent sur un fond d'idées commun, notre texte laisse apercevoir entre les deux écoles un certain nombre de petites différences qui accusent une ressemblance générale très marquée. Les Nigaṇṭhas mendient comme les Bouddhistes; seulement l'aumône qu'on leur donne est appelée *Piṇḍaka*, tandis que les Bouddhistes donnent à la leur le nom de *Piṇḍa-pâta*. Nâṭaputta a comme Gotama des disciples des deux sexes, des Nigaṇṭhas et des Nigaṇṭhis; seulement, il ne paraît pas qu'il les ait distingués comme son rival en moines mendiants (*Bhixus*) et en adhérents laïques (*Upâsakas*). C'est peut-être un trait d'habileté supérieure à Gotama d'avoir imaginé cette distinction. Cependant les éléments de ce classement existaient chez les Nigaṇṭhas. L'ascète (*tapassî*) Dîgha n'est-il pas un *bhixu* ou un *Çramaṇa* Nigaṇṭha, et le maître de maison Upâli un véritable *Upâsaka* Nigaṇṭha? Il y avait parmi les Nigaṇṭhas des *tapassî* (ou ascètes) qui rivalisaient avec les *Çramaṇas* de Gotama, et des maîtres de maison, des hommes riches comme les adhérents laïques du Bouddha; parmi les uns comme

parmi les autres, plusieurs devaient quelquefois passer d'une école à une autre.

Je note dans ce texte un trait frappant, caractéristique. Les deux chefs d'école ne sont jamais en présence : ils se battent sur le dos de leurs disciples, ils n'argumentent pas directement l'un contre l'autre. Nâṭaputta parle bien d'aller au besoin trouver son rival; mais il n'a garde de l'affronter. Le commentaire semble donner à entendre qu'un chef d'école se compromettait en allant en entendre un autre. C'était abdiquer, prendre l'attitude d'un disciple, non d'un maître. N'y avait-il donc pas de rencontre possible entre deux docteurs éminents? Si; mais il fallait, sans doute, prendre des précautions pour ménager l'amour-propre des deux adversaires. C'était une joute qui devait se faire publiquement, avec l'agrément et sous le contrôle des autorités, un débat solennel, non une leçon où l'on va assister.

Je ne saurais rien affirmer sur l'ancienneté relative de ce sûtra. Je suis convaincu qu'il reproduit une tradition très voisine des temps primitifs du Bouddhisme. Mais peut-on affirmer qu'il nous offre un tableau fidèle, absolument vrai, des rivalités d'écoles au temps même du Buddha? Ce serait assurément téméraire. Toutefois on ne se trompera sans doute pas en regardant ce texte comme un de ceux qui nous donnent la plus fidèle représentation de l'état des choses, à l'époque où, parmi les nombreuses écoles très semblables entre elles qui se disputaient la faveur publique, celle de Gotama obtint une prééminence marquée sur toutes les autres.

Voici maintenant la traduction du sûtra. J'ai cru devoir, pour la clarté, le découper en chapitres et paragraphes auxquels je donne des intitulés; je tiens à faire remarquer que ce sectionnement est de moi et n'est nullement indiqué par les manuscrits qui ne présentent pas de solution de continuité. Dans les notes que je me suis vu forcé de multiplier plus que je n'aurais souhaité, j'introduis la traduction de quelques portions du commentaire; ces extraits sont toujours guillemetés et suivis d'un (C.).

SÛTRA D'UPÂLI.

PRÉAMBULE.

Voici ce que j'ai entendu dire : Une fois, Bhagavat résidait à Nâlandâ, dans le Pâvârikambavana[1].

Or, dans ce temps-là, Nâṭaputta le Nigaṇṭha[2] habitait Nâlandâ avec une grande assemblée de Nigaṇṭhas.

I.

L'ASCÈTE DÎGHA CHEZ LE ÇRAMAṆA GOTAMA.

§ 1. Visite de Dîgha à Gotama.

Or donc, l'ascète Dîgha[3] le Nigaṇṭha était allé mendier dans Nâlandâ. Après son repas, revenu de

[1] « Bois de manguiers (*ambavana*) appartenant à un riche marchand d'étoffes et de vêtements (*pâvârika*), qui, ayant entendu Bhagavat enseigner la loi, et ayant conçu envers lui de bonnes dispositions, avait habilement arrangé ce parc en l'ornant de pavillons, etc., puis l'avait offert comme résidence (*vihâra*) à Bhagavat. On a appelé ce vihâra Pâvârikambavana comme on en a appelé (un autre) Jîvikambavana... » (C.).

[2] Je fais de *Nâṭaputta* le nom propre du personnage, et je ne le traduis pas; *Nigaṇṭha*, que je ne traduis par davantage, mais qui signifie « nu, sans vêtement » devient alors un qualificatif. Dans le commentaire, Nâṭaputta est appelé Mahâ-Nigaṇṭha (le grand Nigaṇṭha, le chef des Nigaṇṭhas). — Il y a sur ce nom une incertitude d'orthographe; le manuscrit birman porte *Nâṭa°*, les manuscrits singhalais *Nâtha°*. Ni l'une ni l'autre de ces formes ne répond au sanscrit *Jñâta* donné comme primitif et qui devient en pâli *Ñâta*.

[3] *Dîgha* signifie « long ». On pourrait traduire « Long » ou Le-

sa tournée d'aumônes, il se dirigea du côté du Pâvârikambavana, à l'endroit où était Bhagavat.

Quand il y fut arrivé, il échangea des compliments avec Bhagavat. Après l'échange de félicitations et de compliments, il se tint à une (petite) distance.

Pendant que l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha se tenait à une (petite) distance, Bhagavat lui dit : Il y a des sièges, ascète Dîgha; si tu le désires, assieds-toi.

A ces mots, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ayant pris un siège bas, s'assit à une (petite) distance.

§ 2. Système de Nâṭaputta (ou du Daṇḍa).

Voyant l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha assis à une petite distance, Bhagavat lui parla ainsi : Ascète, combien d'actes Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Cher Gotama[1], ce n'est pas le système de Nâṭaputta le Nigaṇṭha de définir l'acte en disant l'acte (*kamma*); le système de Nâṭaputta le Nigaṇṭha est

long. Le qualificatif *tapassî* est constamment ajouté à son nom comme *Çramaṇa* à celui de Gotama. Il semble que *tapassî* ait eu chez les Nigaṇṭhas la même valeur que *Çramaṇa* chez les Bouddhistes. Les deux termes sont synonymes. Je traduis *tapassî*, je ne traduis pas *Çramaṇa* qui est devenu comme inséparable du nom de Gotama.

[1] *Âvuso Gotama*, expression familière, dont on se sert en parlant à un égal ou à un inférieur. Le terme respectueux usité est *bhante* (vénérable). Dîgha traite Gotama comme un égal : ce qui est un manque d'égards absolu; car il n'est pas chef d'école et Gotama l'est. Mais Gotama supporte cette espèce d'affront sans se plaindre.

de définir le châtiment en disant : le châtiment (*daṇḍa*).

— Eh bien! ascète, combien de châtiments Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Il en est trois, cher Gotama, que Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; ce sont : le châtiment du corps, le châtiment de la parole, le châtiment de l'esprit[1].

— Eh bien! ascète, autre est-il le châtiment du corps, autre le châtiment de la parole, autre le châtiment de l'esprit?

— Cher Gotama, autre est en effet le châtiment du corps, autre le châtiment de la parole, autre le châtiment de l'esprit.

— Ascète, de ces trois châtiments ainsi classés, ainsi distingués, quel est le châtiment que Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne comme étant de beaucoup le pire[2] (entre ceux qui résultent) de la perpétration

[1] «A ce propos, on enseigne que les deux premiers ne sont pas intellectuels. Ainsi, quand le vent souffle, les branches s'agitent, l'eau s'agite; il n'y a pas là d'esprit qui s'agite. Il y a bien à la vérité un châtiment corporel, il n'y a pas de châtiment intellectuel. Comme aussi, quand le vent souffle, les roseaux, les tiges font du bruit, l'eau fait du bruit; mais il n'y a pas d'esprit. Il y a bien un châtiment vocal, il n'y a pas de châtiment intellectuel. On enseigne donc que ces deux châtiments ne sont point intellectuels, tandis qu'on enseigne que l'esprit est sujet au châtiment intellectuel.» (C.)

[2] Cette traduction de *mahâ-sâvajjataram* ne me satisfait guère; mais je n'ai pu en trouver de meilleure.

d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable? Est-ce le châtiment du corps, ou le châtiment de la parole, où le châtiment de l'esprit?

— Cher Gotama, de ces trois châtiments ainsi classés, ainsi distingués, le châtiment du corps est celui que Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne comme étant de beaucoup le pire (entre tous ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment de la parole, il n'en est pas de même du châtiment de l'esprit.

— Ascète, tu dis bien le châtiment du corps?

— Cher Gotama, je dis, en effet, le châtiment du corps.

— Ascète, tu dis bien le châtiment du corps?

— Cher Gotama, je dis bien le châtiment du corps.

— Ascète, tu dis bien le châtiment du corps?

— Cher Gotama, je dis bien le châtiment du corps.

C'est ainsi que Bhagavat obligea l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha à se prononcer catégoriquement sur ce sujet jusqu'à trois fois.

§ 3. Système de Gotama (ou du *Kamma*).

Là-dessus, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha parla ainsi à Bhagavat : Et toi, cher Gotama, combien de châtiments enseignes-tu (comme résultant) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Ascète, ce n'est pas le système du Tathâgata

d'enseigner le châtiment en disant : le châtiment. Ascète, le système du Tathâgata est d'enseigner l'acte en se servant de ce mot : l'acte (*kamma*).

— Toi donc, cher Gotama, combien d'actes enseignes-tu comme (étant le résultat de) la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable?

— Ils sont au nombre de trois, ascète, les actes que j'enseigne comme (étant le résultat de) la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; ce sont : l'acte du corps, l'acte de la parole, l'acte de la pensée.

— Est-ce que, cher Gotama, autre est l'acte du corps, autre l'acte de la parole autre l'acte de la pensée?

— Oui, ascète, autre est l'acte du corps, autre l'acte de la parole, autre l'acte de la pensée.

— Cher Gotama, de ces trois actes ainsi classés, ainsi distingués, quel est l'acte que tu enseignes comme étant de beaucoup le pire parmi ceux qui résultent de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable? Est-ce l'acte du corps, ou l'acte de la parole, ou l'acte de la pensée?

— Ascète, de ces trois actes ainsi classés, ainsi distingués, c'est l'acte de la pensée que j'enseigne comme étant de beaucoup le pire parmi ceux qui résultent de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même de l'acte du corps, il n'en est pas de même de l'acte de la parole.

— C'est bien l'acte de l'esprit que tu dis, cher Gotama?

— C'est bien l'acte de l'esprit que je dis, ascète.

— C'est bien l'acte de l'esprit que tu dis, cher Gotama?

— C'est bien l'acte de l'esprit que je dis, ascète.

— C'est bien l'acte de l'esprit que tu dis, cher Gotama?

— C'est bien l'acte de l'esprit que je dis, ascète.

Là-dessus, l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha, après avoir ainsi contraint Bhagavat à se prononcer trois fois sur cette question, se leva de son siège et se rendit au lieu où était Nâṭaputta le Nigaṇṭha.

II.

SÉANCE CHEZ NÂṬAPUTTA.

§ 1. Dîgha rend compte de son entretien avec Gotama.

Or, à ce moment-là, Nâṭaputta le Nigaṇṭha était assis avec une grande assemblée de gens domiciliés, une assemblée qui ne faisait que des folies, et qui avait Upâli à sa tête[1].

[1] « Upâli était d'un village appelé « Village des fabricants de sel insensés ». Il en avait pris des hommes qui vinrent à lui et leur avait dit : Voici ce que je propose : Allons voir notre maître le grand Nigaṇṭha; — et, entouré de ce cortège il s'y était rendu. C'est pour cela qu'il est dit : avec une assemblée de fous, c'est-à-dire composée d'habitants d'un village de fous. Cette assemblée était donc folle, vouée à la folie, à une folie poussée fort loin; Upâli était le plus âgé. Le maître de maison Upâli était le seul qui eût un peu de raison; il était le chef en sa qualité d'ancien. C'est pour cela

Nâṭaputta le Nigaṇṭha vit venir de loin l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, et dit à l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha : Eh bien! d'où viens-tu, ascète, à cette heure avancée du jour?

— Je viens de là-bas, vénérable, d'auprès du Çramaṇa Gotama.

— (N')as-tu (pas) eu, ascète, quelque entretien avec l'ascète Gotama?

— J'ai bien eu, vénérable, un entretien avec l'ascète Gotama.

— Et quel a été, ascète, cet entretien que tu as eu avec le Çramaṇa Gotama?

Alors l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha fit connaître tout au long à Nâṭaputta le Nigaṇṭha (tous les détails de) l'entretien qu'il avait eu avec Bhagavat.

§ 2. Nâṭaputta exprime sa désapprobation.

Quand il eut fini de parler, Nâṭaputta le Nigaṇṭha dit : Bien, bien, ascète! De même qu'un auditeur,

qu'il est dit : ayant Upâli à sa tête» (C.). Le commentateur a bien fait de s'expliquer; car on eût pu croire que Upâli était le plus fou de tous; et je suis d'avis, malgré le commentaire, que c'est bien là la pensée du texte. La folie dont il s'agit consiste à adhérer à la cause des Nigaṇṭhas; or nul n'y adhérait plus fortement qu'Upâli. Seulement comme c'était un caractère exalté et un esprit faible, il ne fallut qu'une bonne secousse pour le faire changer complètement. — Des détails fournis par le commentaire sur Upâli, il résulte que ce personnage est entièrement distinct du *thero* (ou *sthavira*) Upâli qui joua un rôle important dans le premier concile bouddhique, où il formula les prescriptions du *Vinaya* (discipline), et n'était primitivement qu'un barbier de Kapilavastu

après l'avoir entendu, possèderait bien l'enseignement du maître, ainsi l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha a bien exposé celui du Çramaṇa Gotama. Mais quelle figure le châtiment intellectuel qui est si insignifiant fait-il auprès du châtiment corporel qui est si manifeste[1] : Non! c'est bien le châtiment corporel qui est de beaucoup le pire parmi ceux qui résultent de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment vocal, il n'en est pas de même du châtiment intellectuel.

§ 3. Upâli se fait fort de convaincre Gotama d'erreur.

A ces mots, Upâli le maître de maison parla ainsi à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Bien, bien, vénérable ascète[2], comme un disciple après l'avoir entendu, possèderait bien l'enseignement de son maître, ainsi le vénérable ascète [Dîgha][3] a proclamé l'enseignement du Çramaṇa Gotama. Mais quelle figure le châtiment intellectuel, si insignifiant, fait-il auprès du châtiment corporel si manifeste? Eh bien! oui, le châtiment corporel est de beaucoup le pire (parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte cou-

[1] *Ou* si éclatant, si important. « *Oḷârikassa = mahantassa.* » (C.).

[2] Ces deux termes semblent désigner Dîgha; ou bien il faut en conclure que le grand Nigaṇṭha prenait le titre de *tapassî* : ce qui confirmerait notre hypothèse sur l'équivalence des termes *Çramaṇa* et *Tâpassî.*

[3] Ce mot ne se trouve pas dans les manuscrits singhalais; la première syllabe seule (dî) se lit dans le manuscrit birman.

pable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment vocal, il n'en est pas de même du châtiment intellectuel.

Eh bien! vénérable, je pars, moi! Je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet; et, si le Çramaṇa Gotama établit les mêmes principes qui ont été posés par le vénérable ascète, alors, de même, par exemple, qu'un homme fort, saisissant par les poils une antilope aux longs poils la traînerait, la traînerait fortement, la traînerait de çà et de là, ainsi moi, je traînerai, je traînerai fortement, je traînerai de çà et de là le Çramaṇa Gotama, en opposant la parole à la parole.

De même, par exemple, qu'un homme fort, teinturier en rouge, après avoir plongé dans une eau profonde une natte teinte en rouge, la prend par un coin, la secoue, la secoue fortement, la secoue à plusieurs reprises, ainsi moi, je secouerai, je secouerai fortement, je secouerai à plusieurs reprises le Çramaṇa Gotama, en opposant la parole à la parole.

De même, par exemple, qu'un homme fort, souillé de sang, prenant la chaudière par l'anse, la rémue, la remue continuellement, ne la laisse pas en repos un seul instant, ainsi moi, je remuerai le Çramaṇa Gotama, je le remuerai fortement, je ne lui laisserai pas un instant de repos, en opposant la parole à la parole.

De même, par exemple, qu'un éléphant âgé de soixante ans entré dans un étang de lotus profond, s'y

livre au jeu appelé « le lavage du drap grossier » (?)[1], ainsi moi, je jouerai aussi à un autre jeu du lavage du drap grossier avec le Çramaṇa Gotama.

Ainsi, je pars, moi, vénérable! Je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet.

— Va, toi, maître de maison! Provoque le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet. Ou bien ce sera moi qui ferai parler le Çramaṇa Gotama, ou bien ce sera l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ou bien toi.

§ 4. Dîgha s'oppose vainement au dessein d'Upâli.

A ces mots, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha parla ainsi à Naṭâputta le Nigaṇṭha : Ceci ne me plaît pas, ô vénérable, que le maître de maison Upâli provoque le Çramaṇa Gotama à parler. Car, ô vénérable, le Çramaṇa Gotama est un magicien; il connaît une magie convertissante, au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tîrthikas.

— C'est une chose déplacée, ascète, oui, une chose hors de propos (de supposer) que le maître de maison Upâli se fasse auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui, au contraire, est à sa place, certes, c'est (de supposer) que le Çramaṇa Gotama se fasse l'auditeur du maître de maison Upâli. Va, toi, maître de maison! Provoque le Çramaṇa Gotama à parler sur ce sujet. Ou bien ce sera moi qui provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler, ou bien ce sera l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ou bien toi.

[1] *Sâṇadhovikaṁ* (manuscrits singhalais *sânadhovikaṁ*) *nâma kiḷi tajâtam.* Le commentaire est muet; je ne sais rien sur ce « jeu ».

Pour la deuxième fois, l'ascète Dîgha, etc.

Pour la troisième fois, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha adressa la parole à Nâṭaputta le Nigaṇṭha (en lui disant) : Ceci ne me plaît pas, ô vénérable, que le maître de maison Upâli provoque le Çramaṇa Gotama à parler. Car, ô vénérable, le Çramaṇa Gotama est un magicien; il connaît une magie convertissante au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tîrthikas.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose hors de propos, (de supposer) que le maître de maison Upâli devienne auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui est à sa place, certes, c'est de supposer que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli. Va, toi, maître de maison! Provoque un discours du Çramaṇa Gotama sur ce sujet. Ou bien ce sera moi, maître de maison, qui provoquerai un discours du Çramaṇa Gotama, ou bien ce sera l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, ou bien toi[1].

— Oui, vénérable, dit le maître de maison Upâli, en entendant ces paroles de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. Puis il se leva de son siège, salua Nâṭaputta le Nigaṇṭha, lui fit le pradaxina, et se dirigea vers le

[1] « Pourquoi le grand Nigaṇṭha pousse-t-il à trois reprises le maître de maison, tandis que l'ascète Dîgha le retient? — C'est que le grand Nigaṇṭha, bien que demeurant près de la même ville que Bhagavat, ne l'a pas encore vu; car celui qui a la prétention d'enseigner, tant qu'il n'a pas renoncé à cette prétention, n'est pas disposé à voir le Buddha..... Au contraire l'ascète Dîgha a vu Bhagavat de temps en temps..... » (C.).

Pâvârikambavana, à l'endroit où se trouvait Bhagavat.

III.

UPALI CHEZ GOTAMA.

§ 1. Arrivée d'Upâli qui blâme la doctrine de Gotama.

Quand il y fut arrivé, il salua Bhagavat et s'assit près de lui.

Assis à proximité, le maître de maison Upâli dit à Bhagavat : Vénérable, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha est bien venu ici?

— Il est, en effet, venu ici, maître de maison, l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha.

— N'as-tu pas eu, ô vénérable, un entretien avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha?

— J'ai eu, en effet, maître de maison, un entretien avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha.

— Et quel a été, ô vénérable, ton entretien avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha?

Alors Bhagavat fit connaître au maître de maison Upâli, en le racontant tout au long, l'entretien qu'il avait eu avec l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha.

Après ce discours, le maître de maison dit à Bhagavat : Bien, bien! vénérable ascète[1]! Comme un

[1] *Bhante tapassi.* Ce sont les paroles qu'il adressait un peu avant au grand Nigaṇṭha. Le commentaire les regarde comme une approbation rétrospective de la relation de Dîgha; ce qui est très admissible. Mais il a l'air en même temps de supposer que *bhante* s'adresse à Gotama. Les deux interprétations sont inconciliables. Je n'ose pas

IMPRIMERIE NATIONALE.

auditeur qui, après l'avoir entendu, connaîtrait parfaitement l'enseignement du maître, ainsi l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha a bien reproduit la déclaration de Bhagavat. Mais quelle figure le châtiment de l'esprit, si insignifiant, fait-il en présence du châtiment du corps qui est si manifeste? C'est donc bien le châtiment du corps qui est le pire (parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable. Il n'en est pas de même du châtiment de la parole, du châtiment de l'esprit.

— Si tu veux bien, toi, maître de maison, discuter en ne t'appuyant que sur la vérité, ayons à présent un entretien.

— C'est en m'appuyant seulement sur la vérité que je veux discuter, vénérable. Ayons donc à présent un entretien.

§ 2. Argumentation de Gotama.

1er argument. Que penses-tu de ceci, maître de maison? Je suppose ici qu'un Nigaṇṭha soit malade, souffrant, très mal, repoussant l'eau froide, recherchant l'eau chaude. S'il ne prend pas d'eau froide, il mourra. Maître de maison, où Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il que (le défunt) renaîtra?

soutenir que *bhante tapassi* s'adresse au Buddha. Cela ne serait pourtant pas impossible; car il est naturel que le Nigaṇṭha, peu instruit, applique au chef de l'école adverse un titre honoré dans la sienne propre, soit par égard, soit par méprise.

— Il y a, ô vénérable des dieux appelés Manosattâ[1]; c'est parmi eux qu'il renaîtra.

— Quelle en est la cause?

— C'est que, ô vénérable, il est mort ayant l'esprit lié[2].

— Maître de maison, fais bien attention. Ne parle qu'après mûr examen. Ce que tu as dit d'abord ne se lie pas avec ce que tu as dit ensuite, ou bien ce que tu as dit ensuite avec ce que tu as dit d'abord. Or, tu as prononcé cette parole, maître de maison, tu as dit : C'est en m'appuyant sur la vérité que je discuterai, ô vénérable! Ayons donc à présent un entretien.

— Oui, certes, vénérable.

2e argument. Bhagavat reprit : Donc, selon toi, le châtiment du corps est de beaucoup le pire (parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; il n'en est pas de même du châtiment de la parole, du châtiment de l'esprit. — Que penses-tu de ceci, maître de maison?

(Je suppose que) Nâṭaputta[3] le Nigaṇṭha soit en-

[1] « C'est-à-dire liés (*sattâ*) dans leur esprit (ou liés à l'esprit) noués, attachés » (C.). Je ne sais si ces dieux sont de l'invention de Nâṭaputta, ou si le Buddha en admet aussi l'existence.

[2] « C'est parce que celui dont il s'agit meurt lié dans son esprit qu'il renaît parmi les dieux liés dans leur esprit (*manosattâ*) » (C.).

[3] Ce mot manque ici dans les manuscrits singhalais; peut-être vaudrait-il mieux le supprimer et traduire : Je suppose qu'un Nigaṇṭha...; mais la présence de ce mot Nâṭaputta fait du raisonnement un argument *ad hominem*, partant plus décisif.

fermé des quatre côtés, qu'il soit enveloppé par l'eau de toutes parts, en contact avec l'eau sur tous les points, battu par l'eau de tous les côtés, touché par l'eau complètement : qu'il avance, qu'il recule, il cause la destruction d'une foule de petits êtres vivants. Maître de maison, comment Nâṭaputta le Nigaṇṭha caractérise-t-il dans son enseignement la maturité de cet (acte)?

— Comme cet (acte) n'est pas intentionnel, Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne que ce n'est pas un des actes grandement coupables.

— Mais s'il est fait avec intention, maître de maison?

— Alors, vénérable, c'est un acte grandement coupable.

— Dans quelle (classe), maître de maison, Nâṭaputta le Nigaṇṭha enseigne-t-il qu'il faut ranger l'intention (la conscience)?

— Dans le châtiment de l'esprit, vénérable.

— Fais bien attention, maître de maison, et ne parle qu'après mûr examen. La suite de ton discours ne s'accorde pas avec ce qui précède ou ce qui précède avec ce qui suit. Or tu avais dit cette parole, maître de maison : c'est en m'appuyant sur la vérité, ô vénérable, que je discuterai; ayons donc à présent un entretien.

— Oui, certes, vénérable.

3e argument. Bhagavat reprit : Ainsi donc, (selon toi), le châtiment du corps est de beaucoup le pire

(parmi ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable : il n'en est pas de même du châtiment de la parole, il n'en est pas de même du châtiment de l'esprit. Mais que penses-tu de ceci, maître de maison? — Cette Nâlandâ est riche, heureuse, peuplée; il y circule une foule considérable.

— Oui, vénérable! Cette Nâlandâ est riche, heureuse, peuplée; il y circule une foule considérable.

Que penses-tu de ceci, maître de maison? (Je suppose) qu'un homme vienne brandissant un glaive et qu'il dise : Tout ce qu'il y a d'êtres vivants dans cette Nâlandâ, je puis, en un instant, en un moment, les réduire en une seule masse de chair, en un seul monceau de chair. Que penses-tu de cela, maître de maison? Cet homme ne pourrait pas traiter ainsi tout ce qu'il y a dans cette Nâlandâ d'êtres vivants; il ne serait pas capable de les réduire en un instant, en un moment, à une seule masse de chair, à un seul monceau de chair.

—Dix hommes même, ô vénérable, vingt hommes même, ô vénérable, quarante hommes même, ô vénérable, cinquante hommes même, ô vénérable, ne pourraient pas, en un instant, en un moment, réduire ainsi à une seule masse, à un seul monceau, tout ce qu'il y a d'êtres vivants dans cette Nâlandâ. Quelle figure peut donc faire un homme chétif?

— Que penses-tu encore de ceci, maître de maison? (Supposons) qu'un Çramaṇa ou un Brâhmane, doué de la puissance surnaturelle, parvenu à do-

miner ses sens par l'empire de la pensée, vienne et dise : Moi, je suis capable de réduire en cendres cette Nâlandâ par l'effet d'une seule mauvaise pensée. Que penses-tu, maître de maison? Ce Çramaṇa ou ce Brâhmane, doué de la puissance surnaturelle, maître de ses sens par l'empire de la pensée, est-il capable de réduire cette Nâlandâ en cendres par l'effet d'une seule mauvaise pensée?

— Même dix Nâlandâ, ô vénérable, même vingt Nâlandâ, même trente Nâlandâ, même quarante Nâlandâ, même cinquante Nâlandâ, un Çramaṇa ou un Brâhmane, doué de la puissance surnaturelle, maître de ses sens par l'empire de la pensée, serait capable de les réduire en cendres par l'effet d'une seule mauvaise pensée. Quelle figure pourrait donc faire une seule Nâlandâ chétive?

— Fais donc attention, maître de maison, et ne prononce qu'après mûr examen. Ce que tu as dit ensuite ne concorde pas avec ce que tu as dit d'abord, ou ce que tu as dit d'abord avec ce que tu as dit ensuite. Or, tu avais déclaré ceci, maître de maison : C'est en m'appuyant sur la vérité (seule) que je discuterai; ayons donc à présent un entretien.

— Oui, certes, vénérable.

4e argument. Bhagavat reprit : Ainsi donc, (selon toi) le châtiment du corps est le pire (entre tous ceux qui résultent) de la perpétration d'un acte coupable, de l'existence d'un acte coupable; il n'en est pas de même du châtiment de la parole, du châti-

ment de la pensée. Eh bien! Que penses-tu de ceci, maître de maison? Tu as entendu parler de la royauté de Daṇḍakî, de la royauté de Kalinga, de la royauté de Mejjha, de la royauté de Mâtanga, qui n'existent plus, qui ont été anéanties [1].

— Oui, vénérable! J'ai entendu parler de la royauté de Daṇḍakî, de la royauté de Kalinga, de la royauté de Mejjha, de la royauté de Mâtanga, qui n'existent plus, qui ont été anéanties.

— Que penses-tu de cela, maître de maison? Qu'as-tu entendu dire à cet égard? Par quelle cause as-tu entendu dire que la royauté de Daṇḍakî, la royauté de Kalinga, la royauté de Mejjha, la royauté de Mâtanga ont cessé d'exister, ont été anéanties?

— J'ai entendu dire, ô vénérable, que c'est à cause de mauvaises pensées à l'égard des Ṛṣis, que c'est à cause de cela que la royauté de Daṇḍakî, la royauté de Kalinga, la royauté de Mejjha, la royauté de Mâtanga ont cessé d'exister, ont été anéanties.

— Fais donc attention, maître de maison, et ne prononce qu'après mûr examen : ce que tu as dit ensuite ne s'accorde pas avec ce que tu as dit d'abord, ou ce que tu as dit d'abord avec ce que tu as dit ensuite. Or tu avais déclaré ceci, maître de maison, tu avais dit : C'est en m'appuyant sur la vérité (seule) que je discuterai ; ayons donc à présent un entretien.

[1] L'histoire de ces royautés détruites donne lieu dans le commentaire à de longs récits : j'ai publié la traduction du deuxième, qui est le plus court, dans la *Revue de l'hist. des religions* (1886, p. 77-82). Je compte donner les autres dans un article subséquent.

— Je suis transporté, ô vénérable, je suis ravi par la précédente comparaison de Bhagavat. Aussi, désireux que je suis d'écouter les diverses réponses lumineuses de Bhagavat aux questions qui lui sont faites, je regarderais comme une indignité de me poser en adversaire[1].

§ 3. Upâli se déclare upâsaka.

Parfait, ô vénérable! Parfait, ô vénérable! C'est comme si l'on redressait ce qui est tordu ou qu'on dévoilât ce qui est couvert, ou qu'on montrât la voie à un égaré, qu'on tînt une lampe à l'huile dans les ténèbres de manière que ceux qui ont des yeux vissent les formes. C'est ainsi que Bhagavat, par plusieurs explications, a fait briller la loi. Moi donc, ô vénérable, je vais en refuge auprès de Bhagavat, de la Loi, de la Confrérie des Bhixus. Que Bhagavat me reçoive comme un Upâsaka, moi qui suis allé en refuge (auprès de lui) à partir d'aujourd'hui, tant que je vivrai[2]!

— N'agis qu'après mûre délibération, maître de

[1] Il y a ici une difficulté d'interprétation et une variété de lecture qu'il serait trop long de discuter. De plus, il me semble qu'il doit y avoir une lacune. J'attendais ici une réplique de Gotama qui ne se trouve dans aucun manuscrit. C'est Upâli qui reprend immédiatement la parole; je reste convaincu que, entre ce qu'il vient de dire et ce qu'il va dire, s'intercale une parole du Buddha qui nous manque.

[2] Développement connu, répété à satiété dans les sûtras. Il forme ordinairement la conclusion de ceux où il se trouve. Ici, il est en même temps une conclusion et le point de départ d'une nouvelle série d'incidents.

maison! L'acte mûrement délibéré est ce qui convient pour des (gens) tels que vous, des hommes connus.

— Ce (procédé) de Bhagavat, ô vénérable, me rend encore plus exalté et plus transporté, (je veux dire) cette parole que Bhagavat m'a adressée : N'agis qu'après mûre délibération, maître de maison! L'acte mûrement délibéré est ce qui convient à des (gens) tels que vous, des hommes connus. — Car, ô vénérable, les autres Tîrthikas après m'avoir reçu comme auditeur, lèveraient des bannières d'un bout à l'autre de Nâlandâ, en disant : Upâli, le maître de maison, est devenu notre auditeur. — Au lieu de çela, Bhagavat m'a dit : N'agis qu'après mûre délibération, maître de maison! L'acte mûrement délibéré est ce qui convient à des gens connus comme vous. — Eh bien! vénérable, pour la deuxième fois, je viens en refuge auprès de Bhagavat, de la Loi, de la Confrérie. Que Bhagavat me reçoive comme Upâsaka, venu en refuge (auprès de lui), à partir d'aujourd'hui, jusqu'à mon dernier soupir!

— Pendant longtemps, maître de maison, ta demeure a été pour les Niganṭhas un puits (d'abondance); aussi penseras-tu peut-être que, s'ils viennent te trouver, il faudrait leur donner l'aumône.

— C'est un (procédé) de Bhagavat, ô vénérable, qui me rend encore plus exalté et plus ravi, que Bhagavat m'ait adressé cette parole : Pendant longtemps, maître de maison, ta demeure a été pour les Niganṭhas, un puits (d'abondance); tu penseras peut-

être que, s'ils viennent à toi, il faudrait leur donner l'aumône. — Or, vénérable, j'avais entendu dire : Le Çramana Gotama a parlé ainsi : C'est à moi qu'il faut donner, il ne faut pas donner aux autres; c'est à mes auditeurs qu'il faut donner, il ne faut pas donner aux auditeurs des autres. Le don qui m'est fait à moi a un grand mérite, le don fait aux autres n'a pas un grand mérite; le don fait à mes auditeurs a un grand mérite, le don fait aux auditeurs des autres n'a pas un grand mérite. — Et voici que Bhagavat m'invite à faire des dons aux Niganṭhas! Aussi, vénérable, nous saurons que c'est ici (qu'il faut venir à) l'heure (de la prédication). Moi que voici, vénérable, pour la troisième fois, je viens en refuge auprès de Bhagavat, de la Loi, de la Confrérie. Que Bhagavat me reçoive comme un Upâsaka, moi qui suis venu en refuge auprès de lui, à partir d'aujourd'hui jusqu'à mon dernier souffle !

§ 4. Upâli endoctriné par le Buddha.

Alors Bhagavat adressa au maître de maison Upâli une série de discours, à savoir : un discours sur le don, un discours sur la moralité, un discours sur le Svarga; il fit apparaître à ses regards les suites funestes, le caractère dégradant, la turpitude des désirs, en même temps que les avantages de la sortie (hors du monde).

Lorsque Bhagavat comprit que le maître de maison Upâli avait l'esprit sain, l'esprit porté à la douceur, l'esprit libre d'empêchement, l'esprit élevé,

l'esprit rasséréné, alors il fit briller cet enseignement de la loi que les Buddhas ont fait jaillir d'eux-mêmes : la douleur, l'origine, l'obstruction, la voie. De même que, par exemple, un habit parfaitement propre dont on aurait enlevé toutes les taches noires reçoit une couleur parfaite, partout (égale à elle-même), ainsi, pour le maître de maison Upâli, sur le siège même où il était assis, l'œil de la loi naquit sans poussière et sans tache; ce qui est la loi de l'origine, cela (aussi) est la loi de l'obstruction.

Alors, le maître de maison Upâli, ayant vu la loi, ayant acquis la loi, ayant compris la loi, ayant pénétré complètement la loi, ayant traversé tous les doutes, écarté toutes les incertitudes, acquis la parfaite confiance (en lui-même), ne dépendant plus d'autrui, (ancré) dans l'enseignement du maître, dit à Bhagavat : Et maintenant, vénérable, allons! nous avons beaucoup à faire; oui, nous avons beaucoup de choses à faire [1].

— Ce que tu te proposes de faire maintenant, maître de maison, (fais-le).

Alors Upâli le maître de maison, s'étant réjoui de la parole de Bhagavat, en étant vivement satisfait, se leva de son siège, salua Bhagavat, fit le pradaxina, et se rendit à sa demeure.

[1] Tout ce développement est encore connu et revient souvent dans les textes; il n'est nullement spécial au personnage dont il s'agit. Il n'y a que la parole finale prononcée par Upâli qui appartienne en propre à cet épisode.

IV.

UPÂLI RETOURNE CHEZ LUI.

Arrivé chez lui, il s'adressa à son portier : A dater d'aujourd'hui, portier, mon ami, j'interdis ma porte aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhis; mais ma porte est ouverte à Bhagavat, à ses Bhixus et à ses Bhixunîs, à ses Upâsakas et à ses Upâsikas. Si un Nigaṇṭha se présente, aie soin de lui parler ainsi : Arrête, ô vénérable, n'entre pas! A partir d'aujourd'hui, le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama; sa porte est fermée aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhis, elle est ouverte aux Bhixus et aux Bhixunîs, aux Upâsakas et aux Upâsikas de Bhagavat. Si ce sont des aumônes[1] que tu désires, ô vénérable, reste ici; c'est ici qu'elles te seront apportées. — Oui, vénérable, répondit le portier obéissant à la parole du maître de maison Upâli.

V.

NÂṬAPUTTA EST INFORMÉ PAR DÎGHA DE LA CONVERSION D'UPÂLI.

§ 1er. Dîgha l'apprend par la rumeur publique.

Or, cette nouvelle parvint aux oreilles de l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha : Le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama.

Aussitôt l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha se rendit au lieu où était Nâṭaputta le Nigaṇṭha et lui dit : Voici

[1] *Piṇḍaka*, que Childers rend par «incense, myrrh». Il est clair que, ici, ce mot répond au *Piṇḍapâta* des Bouddhistes.

ce que j'ai appris, ô vénérable! Le maître de maison Upâli est devenu un des auditeurs du Çramaṇa Gotama.

— C'est une chose déplacée, ascète, une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu auditeur du Çramaṇa Gotama : ce qui est à sa place, certes, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli.

Une deuxième fois l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha, etc.

Une troisième fois l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha dit à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Voici ce que j'ai entendu dire, ô vénérable! le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui est à sa place, certes, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli.

— Eh bien! vénérable, je m'en vais pour savoir si le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama, oui ou non.

— Va, toi, ascète! Informe-toi si le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama, oui ou non.

§ 2. Dîgha l'apprend de la bouche du portier.

Alors l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha se dirigea vers la demeure du maître de maison Upâli.

Or, le portier vit venir de loin l'ascète Dîgha le Nigaṇṭha; et, le voyant, il dit à l'ascète Dîgha le Ni-

gaṇṭha : Arrête, vénérable, n'entre pas! A dater d'aujourd'hui, le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Sa porte est fermée aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhîs, elle est ouverte aux Bhixus et aux Bhixunis, aux Upâsakas et aux Upâsikas de Bhagavat. Si ce sont des aumônes que tu désires, reste ici! c'est ici qu'on te les apportera.

— Ce ne sont pas des aumônes que je désire, mon cher, répliqua (l'ascète); et rebroussant chemin, il se rendit auprès de Nâṭaputta le Nigaṇṭha.

Quand il y fut arrivé, il parla ainsi à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Il est certainement vrai, ô vénérable, que le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Je n'avais pas accepté cela de toi, ô vénérable, cela ne me plaisait pas, ô vénérable, que le maître de maison Upâli provoquât une discussion avec le Çramaṇa Gotama : car le Çramaṇa Gotama est un magicien, il connaît une magie convertissante au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tîrthikas. Eh bien! vénérable, le maître de maison Upâli t'a été (ravi) converti par le Çramaṇa Gotama, au moyen de sa magie convertissante.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Ce qui est à sa place, certes, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli.

Une deuxième fois l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha, etc.

Une troisième fois l'ermite Dîgha le Nigaṇṭha parla

ainsi à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Oui, vénérable, il est très vrai que le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Je n'avais pas accepté cela de toi, ô vénérable! cela, ô vénérable, ne me plaisait pas, que le maître de maison Upâli provoquât une discussion avec le Çramaṇa Gotama. Car le Çramaṇa Gotama est un magicien; il connaît une magie convertissante au moyen de laquelle il convertit les auditeurs des autres Tîrthikas. Eh bien! vénérable, le maître de maison Upâli t'a été (ravi) converti par le Çramaṇa Gotama au moyen de sa magie convertissante.

— C'est une chose déplacée, ascète, c'est une chose invraisemblable que le maître de maison Upâli soit devenu l'auditeur du Çramaṇa Gotama; ce qui, certes, est à sa place, c'est que le Çramaṇa Gotama devienne auditeur du maître de maison Upâli. Eh bien! j'irai, moi, ascète, pour savoir par moi-même si le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama, oui ou non.

VI.

VISITE DE NÂṬAPUTTA À UPÂLI.

§ 1er. Pourparlers pour être admis.

Alors Nâṭaputta le Nigaṇṭha, avec une grande assemblée de Nigaṇṭhas, se dirigea vers la demeure du maître de maison Upâli.

Le portier vit venir de loin Nâṭaputta le Nigaṇṭha, et le voyant, il adressa ces paroles à Nâṭaputta

le Nigaṇṭha : Arrête, vénérable, n'entre pas! A dater d'aujourd'hui le maître de maison Upâli est devenu auditeur du Çramaṇa Gotama. Sa porte est fermée aux Nigaṇṭhas et aux Nigaṇṭhîs, elle est ouverte aux Bhixus et aux Bhixunîs, aux Upâsakas et aux Upâsikas de Bhagavat. Si ce sont des aumônes que vous désirez, vénérable, reste ici; elles vous seront apportées ici même.

— Eh bien! portier, mon ami, rends-toi auprès du maître de maison Upâli, et, quand tu l'auras rejoint, parle ainsi au maître de maison Upâli : Vénérable, Nâtaputta le Nigaṇṭha accompagné d'une grande assemblée de Nigaṇṭhas est à ta porte en dehors sous le vestibule; il désire te voir.

— Oui, vénérable! répondit le portier; et, selon (le désir de) Nâtaputta le Nigaṇṭha, il se rendit auprès du maître de maison Upâli. Quand il y fut arrivé, il parla ainsi au maître de maison Upâli : Vénérable, Nâtaputta le Nigaṇṭha, accompagné d'une grande assemblée de Nigaṇṭhas est à ta porte, en dehors, sous le vestibule; il désire te voir.

— Eh bien! donc, portier, mon ami, prépare des sièges dans la salle d'entrée intermédiaire [1].

— Oui, vénérable, dit le portier. Et, selon ce qu'avait dit le maître de maison Upâli, il prépara

[1] «Pour la maison qui a sept vestibules, soit qu'on commence par l'intérieur, soit qu'on commence par l'extérieur, c'est le quatrième vestibule, pour celle qui en a cinq, c'est le troisième, pour celle qui en a trois, c'est le deuxième vestibule qu'on appelle la salle d'entrée intermédiaire... » (C.).

des sièges dans la salle d'entrée intermédiaire. Après quoi, il se rendit auprès du maître de maison Upâli; y étant arrivé, il dit au maître de maison Upâli : Vénérable, les sièges sont préparés dans la salle d'entrée intermédiaire; (tu peux faire) maintenant ce que tu as dans l'esprit.

Alors le maître de maison Upâli se rendit dans la salle d'entrée intermédiaire. Quand il y fut arrivé, il s'assit sur le siège principal, le meilleur, le plus élevé, le plus distingué; puis, interpellant son portier : Portier, mon ami, rends-toi près de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. Quand tu l'auras rejoint, dis à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Vénérable, le maître de maison Upâli a parlé ainsi : Entre, vénérable, si tu le désires.

— Oui, vénérable, répondit le portier; et, se conformant aux ordres du maître de maison Upâli, il se rendit auprès de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. Arrivé près de lui, il dit à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : Vénérable, Upâli le maître de maison a parlé ainsi : Entre, vénérable, si tu le désires.

Aussitôt, Nâṭaputta le Nigaṇṭha, avec la grande assemblée des Nigaṇṭhas, se rendit dans la salle d'entrée intermédiaire.

§ 2. Reproches de Nâṭaputta à Upâli et réponse d'Upâli.

Alors Upâli le maître de maison aperçut de loin Nâṭaputta le Nigaṇṭha qui s'avançait en tête (de sa suite). Dès qu'il le vit, il alla à sa rencontre, et, essuyant avec son vêtement de dessus le siège princi-

pal, le meilleur, le plus élevé, le plus distingué, il le lui présenta et l'invita à s'asseoir. Lui-même s'assit sur le siège principal, le meilleur, le plus élevé, le plus distingué (après l'autre); puis il dit à Nâṭaputta le Nigaṇṭha : il y a des sièges, vénérable, assieds-toi [1].

— Tu es fou, maître de maison, tu es stupide : J'irai moi, vénérable, avais-tu dit; je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler. Tu y es allé, et tu es revenu pris comme au lacet par son grand agencement de paroles. C'est exactement, maître de maison, le cas d'un homme chargé d'enlever les testicules, qui irait et reviendrait les testicules enlevés, ou bien, maître de maison, celui d'un homme chargé d'arracher les yeux, qui irait et reviendrait les yeux arrachés. De même, toi, maître de maison, tu avais dit : J'irai, moi, ô vénérable, je provoquerai le Çramaṇa Gotama à parler; tu es allé, et tu es revenu pris comme au lacet par son grand agencement de paroles. Tu as été converti, maître de maison, par le Çramaṇa Gotama, au moyen de sa magie convertissante.

— Bienheureuse magie convertissante, ô véné-

[1] Ce passage me paraît obscur dans le texte et mal éclairci dans le commentaire. Si je comprends bien, Upâli a fait préparer deux sièges peut-être inégaux, plus élevés que les autres : il a occupé l'un, puis s'est levé pour offrir à son visiteur soit ce siège-là, soit l'autre; lui-même s'assied sur un des sièges. Voyant le Nigaṇṭha rester debout, il l'invite à s'asseoir. Pour toute réponse Nâṭaputta éclate en injures. — L'auteur a voulu opposer l'une à l'autre la politesse prévenante d'Upâli et la grossièreté de Nâṭaputta.

rable, bienfaisante magie de conversion, ô vénérable! Si mes chers parents et alliés se laissaient convertir par cette (espèce de) conversion, cela servirait pour longtemps au bien et au bonheur de mes chers parents et alliés.

Si tous les Xatriyas, ô vénérable, se laissaient convertir par cette (espèce de) conversion, cela contribuerait pour longtemps au bien et au bonheur de tous ces Xatriyas.

Si tous les Brâhmanes, ô vénérable, etc.

Si tous les Vaiçyas, ô vénérable, etc.

Si tous les Çudras, ô vénérable, se laissaient convertir par cette (espèce de) conversion, cela contribuerait pour longtemps au bien et au bonheur de tous ces Çudras.

Si ce monde, avec ses dieux, ses Mâras, ses Brahmâs, avec ses Çramaṇas et ses Brâhmanes, avec ses créatures divines et humaines, se laissait convertir par cette (puissance de) conversion, cela contribuerait pour longtemps au bien et au bonheur de ce monde avec ses dieux, ses Mâras, ses Brahmâs, avec ses Çramaṇas et ses Brâhmanes, avec ses créatures divines et humaines.

§ 3. Comparaisons du singe et des étoffes.

Eh bien! vénérable, je te ferai une comparaison; par la comparaison, des hommes avisés comprennent le sens de ce que l'on dit.

Autrefois, vénérable, un brâhmane vieux, très

vieux, cassé, avait pour épouse une jeune fille brâhmanique enceinte, sur le point d'accoucher.

Or, vénérable, la jeune femme parla ainsi au brâhmane : Va, toi, brâhmane, achète dans une boutique un petit de singe, et apporte-le moi; il servira de jouet pour mon garçon.

Le brâhmane répondit à la jeune femme : Attends, Madame[1], que tu sois accouchée. Si tu accouches d'un garçon, Madame, j'achèterai dans une boutique un petit de singe, et je te l'apporterai pour qu'il serve de jouet à ton garçon. Si tu accouches d'une fille, Madame, j'achèterai dans une boutique une petite femelle de singe, et je te l'apporterai pour qu'elle serve de jouet à ta petite fille.

Une deuxième fois, vénérable, la jeune femme, etc.

Une troisième fois, vénérable, la jeune femme dit au brâhmane : Va, toi, brâhmane, achète dans une boutique le petit d'un singe pour qu'il serve de jouet à mon garçon.

Alors, vénérable, le brâhmane, dont la passion pour cette jeune femme tenait l'esprit captif, acheta dans une boutique un petit de singe, l'apporta à la jeune femme et lui dit : Voici, Madame, le petit de singe que j'ai acheté dans une boutique; je te l'apporte pour qu'il serve de jouet à ton garçon.

A ces mots, vénérable, la jeune femme parla ainsi au brâhmane : Va, toi, brâhmane, prends ce petit de singe, et rends-toi auprès de Rattapâṇi, le fils du

[1] *Bhoti*, terme de respect.

teinturier[1]. Quand tu y seras arrivé, dis à Rattapâṇi, le fils du teinturier : Rattapâṇi, mon ami, je désire que ce petit de singe soit teint de la couleur appelée Pîtâvalepana, et que, après avoir été teint, il soit battu et rebattu, bien frotté dans un sens et dans l'autre.

Alors, vénérable, le brâhmane, dont la passion pour cette jeune femme tenait l'esprit captif, se rendit auprès de Rattapâṇi, le fils du teinturier; et quand il l'eut joint, il lui dit : Rattapâṇi, mon ami, je désire que ce petit de singe soit teint, coloré au moyen de la teinture dite Pîtâvalepana, battu et rebattu, brossé dans un sens et dans l'autre.

A ces mots, vénérable, Rattapâṇi, le fils du teinturier, dit au brâhmane : Vénérable, ce petit de singe que tu as là peut supporter la teinture, il ne peut supporter le battage ni le brossage.

Tel est, ô vénérable, le discours des fous Nigaṇṭhas. Il peut supporter la teinture des fous; il ne peut supporter l'examen approfondi ni le frottement des savants.

Plus tard, ô vénérable, ce brâhmane se rendit avec une paire d'habits neufs auprès de Rattapâṇi, le fils du teinturier, et lui dit : Rattapâṇi, mon ami,

[1] *Rattapâṇi rajakaputto.* — On pourrait traduire : « Rattapâṇi fils de Rajaka ». — Mais Rajaka doit plutôt être pris comme nom commun. On lui donne ordinairement le sens de « blanchisseur »; je crois pouvoir le rendre par « teinturier »; *Rajakaputto* n'est peut-être même qu'un nom de profession désignant tout simplement un blanchisseur ou un teinturier. Quant au nom propre *Rattapâṇi*, il signifie « qui a les mains teintes ».

je désire que cette paire d'habits neufs soit teinte de la couleur dite Pìtâvalepana, battue et rebattue, brossée dans les deux sens.

A ces mots, Rattapâṇi, le fils du teinturier, dit au brâhmane : Vénérable, cette paire d'habits neufs peut supporter la teinture, elle peut supporter le battage et le brossage.

Tel est, ô vénérable, le langage de Bhagavat, l'Arhat, parfait et accompli Buddha; il supporte la teinture, il supporte l'examen approfondi et le frottement des sages [1].

— Maître de maison, le peuple et le roi lui-même ont cette opinion : Le maître de maison Upâli est un auditeur de Nâṭaputta le Nigaṇṭha. — De qui devons-nous te tenir pour auditeur?

§ 4. Upâli se déclare auditeur du Buddha.

A ces mots, Upâli, le maître de maison, s'étant levé de son siège, relevant sur une épaule son vêtement supérieur, et faisant l'anjali en s'inclinant du côté de Bhagavat, parla ainsi à Nâṭaputta le Nigaṇṭha :

Eh bien! Vénérable, écoute, (et tu sauras) de qui je suis l'auditeur.

(Ce Bhagavat), ferme [2], délivré du trouble de l'in-

[1] Il y a dans cette phrase et dans la précédente qui lui correspond certaines difficultés de lecture et d'interprétation sur lesquelles il serait trop long d'insister.

[2] Ici commence une série d'épithètes ou de qualificatifs, au nombre de cent, distribués dans dix espèces de strophes, en renfermant chacune dix, et se terminant par une sorte de refrain; ces

telligence qu'il a dissipé, de l'opiniâtreté qu'il a brisée, victorieux par la (grande) victoire, exempt de faute, à l'esprit parfaitement calme, à la moralité très développée, à la science excellente, qui a surmonté toutes les difficultés, sans tache, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), exempt d'incertitude, content, qui a rejeté les plaisirs du monde, joyeux, qui a réalisé l'ascétisme parfait, vrai fils de Manu, portant un corps pour la dernière fois, (vraiment) homme, incomparable, exempt de passion, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), sans crainte, vertueux, maître de discipline, le meilleur des cochers, sans supérieur, à la loi agréable, exempt de doute, répandant la lumière, destructeur de l'arrogance, héros, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), irréprochable, profond, silencieux, bienfaisant, savant, bien établi dans la loi, bien garanti, supérieur aux attachements, délivré, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), éléphant, qui a laissé bien loin lit, siège, etc., pour qui tous les attachements sont détruits, délivré, habile dans la réfutation, savant, qui a la science pour étendard, qui a écarté les passions, dompté, libre d'assujettissement, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

strophes ne sont cependant pas en vers. Bon nombre de ces qualificatifs mériteraient des observations. Mais cela m'eût entraîné bien loin; et j'ai cru mieux faire de ne mettre aucune note.

(Ce Bhagavat), le meilleur des Ṛṣis, qui ne trompe pas, qui possède les trois sciences, qui a obtenu la pureté absolue (Brahma), bien lavé (de toute souillure morale), habile à parler, parfaitement calme, qui sait le Veda, qui est un dompteur de villes (Purindado), un Çakra, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), ârya, qui a l'ampleur de l'existence, qui a obtenu le gain, qui proclame la vérité, qui se souvient (de tout), à la vue large, qui n'a ni inclination ni répulsion, libre de désirs, maître de lui-même, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), élevé, adonné à la méditation (*jhâna*), qui n'a pas besoin de faveur, qui n'est pas lié, bon, affranchi de la transmigration, arrivé au degré le plus haut, qui est passé à l'autre bord et qui y fait passer (les autres), c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat), calme, à la science multiple (ou abondante), à la haute science, exempt de cupidité, venu comme les autres (Tathâgata), bienvenu (Sugata), sans rival, sans égal, sûr de lui-même, d'une habileté consommée, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

(Ce Bhagavat) qui a retranché la soif, Buddha, qui a écarté la racine (du mal), qui n'a contracté aucune souillure, digne d'adoration, Yaxa, la plus haute personnalité qui soit, incomparable, grand, possesseur de la gloire la plus haute, c'est de ce Bhagavat que je suis auditeur.

— Quand donc, maître de maison, as-tu arrangé cet éloge du Çramaṇa Gotama?

— Vénérable, c'est comme s'il y avait un grand amas de fleurs, de fleurs variées, et qu'un habile faiseur de guirlandes ou l'élève d'un faiseur de guirlandes les assemblât pour en faire une guirlande variée, ainsi, vénérable, Bhagavat a plusieurs couleurs, plusieurs centaines de couleurs ou de qualités dignes d'éloge. Qui donc, ô vénérable, ne ferait pas l'éloge (ou la peinture) de celui qui est digne d'éloge[1]?

VII

FUREUR (ET MORT) DE NÂṬAPUTTA.

Alors, Nâṭaputta le Nigaṇṭha ne pouvant supporter l'éloge de Bhagavat, le sang lui jaillit tout chaud de la bouche[2].

[1] Il y a ici une sorte de jeu de mots (qui ne me paraît pas avoir beaucoup de sel) sur le terme *vaṇṇa* qui signifie «couleur» et «éloge». (Il a encore d'autres significations.) — Il est à remarquer que Upâli ne répond pas à la question : Quand... as-tu...?

[2] «Le vomissement de sang annonce la mort, et il n'y a pas beaucoup d'êtres qui puissent vivre après (un pareil accident). Les genoux de Nigaṇṭha fléchirent; il tomba. Après l'avoir montré (à tous), on le porta en dehors de la ville, puis on l'installa sur une civière de laboureur. On arriva (ainsi) à Pâvâ; peu de temps après, il mourut là, à Pâvâ» (C.).

LE COMMENTAIRE

DE L'UPÂLI-SUTTAM.

Bien que j'aie donné, dans la traduction de l'Upâli-suttam[1], des extraits du Commentaire suffisants pour fournir les éclaircissements nécessaires, l'importance tant de ce Commentaire que du texte me paraît exiger un examen plus attentif. Je réserve pour un article subséquent la partie doctrinale et historique, et je ne m'occupe, cette fois-ci, que de la partie légendaire et narrative, très développée dans le Commentaire de l'Upâli-suttam, car elle en absorbe plus de la moitié.

1. LES RÉCITS DU COMMENTAIRE.

Les récits dont nous nous proposons d'entretenir le lecteur servent de Commentaire au quatrième argument employé par le Çramana Gotama dans sa

[1] Pages 6-41 ci-dessus.

discussion avec Upâli[1]. Le Buddha, pour mieux faire comprendre la prééminence des actes de l'esprit sur ceux du corps et de la parole, cite l'exemple de *quatre* royautés détruites en punition de la malveillance des rois à l'égard des saints ou ṛṣis. Upâli connaît très bien ces faits; mais le Commentaire les raconte tout au long pour le lecteur qui les ignorerait. L'intérêt de cette digression n'est pas précisément dans l'éclaircissement que le texte en reçoit; il n'a guère besoin d'être éclairci, étant suffisamment intelligible. Ce sont les récits, pris en eux-mêmes et rapprochés de textes analogues, qui ont de l'intérêt. C'est pour cela que nous tenons à les faire connaître.

Nous avons tout d'abord une rectification à faire. Si l'on s'en rapporte aux termes du sûtra, il serait question de *quatre* royaumes détruits, ceux de Daṇḍakî, Kaliṅga, Mejjha, Mâtaṅga; il devrait, par conséquent, y avoir *quatre* récits. Or il ne s'en trouve que *trois*. Et le nombre des royautés dont le Buddha argumente est effectivement de *trois;* ce sont celles de Daṇḍakî, Kaliṅga, Mejjha. Mâtaṅga n'est pas un roi; c'est le ṛṣi à cause duquel la royauté de Mejjha a péri. Il y a donc, dans le texte, qui ne présente aucune ambiguïté, une inexactitude manifeste, je dirais volontiers une altération. Mais cette inexactitude doit être fort ancienne, car elle est antérieure au Commentaire, qui la signale dans une note concise et obscure et se dispense, en définitive, d'en

[1] Voir p. 30-31.

rendre compte. En effet, aussitôt après avoir achevé le récit de la catastrophe de Mejjha, il ajoute :

C'est à cause de la puissance du ṛṣi Mâtaṅga que le texte se sert de cette expression : roi Mâtaṅga.

Nous reviendrons en finissant sur ce désaccord. Maintenant nous allons prendre successivement nos trois récits. Les deux premiers ont entre eux une analogie qui en fait un groupe à part ; ils se distinguent nettement du troisième.

2. CATASTROPHE DU ROI DAṆḌAKÎ.

Voici comment le Papañca-sûdanî raconte cet épisode :

Dans l'assemblée du Bodhisattva Sarabhaṅga, assemblée qui avait pris un développement extrême, (se trouvait) un ascète du nom de Kisa-vaccha [1], disciple du Grand Être, lequel, désirant une habitation retirée, abandonna la troupe (dont il faisait partie), puis se fixa sur le bord de la Godhâvarî, dans le royaume de Kaliṅga, dans un parc royal voisin de la ville du roi Daṇḍakî appelée Kumbhapura ; il vivait là dans une retraite absolue. Le général en chef était son assistant.

Alors donc une courtisane montée sur un char, escortée de cinq cents femmes, parcourut la ville en la faisant resplendir. Une grande foule la regarde et marche à sa suite ; les rues de la ville ne peuvent contenir (cette multitude).

Le roi ouvre sa fenêtre, s'y tient et, voyant la (courtisane),

[1] « Veau *ou* fils maigre » (*vatsa*, pâli *vaccha*, ayant le sens de « veau » et celui de « fils »), ou simplement « maigre ».

demande : Qui est-ce ? — (La) Splendeur de votre ville[1], sire, lui répondit-on. — Mais lui, jaloux : Que fait-elle resplendir ? dit-il. — C'est votre ville qu'elle fait resplendir. — A cette réponse, il lui fit interdire tout emploi.

Elle donc, à partir de ce moment, se liant avec celui-ci et avec celui-là, cherchant un emploi, entra un jour dans le parc royal. Sur une éminence servant de promenade, près d'un banc (de bois), elle vit l'ascète assis sur un banc de pierre et se dit : Il faut qu'il soit bien méprisable, cet ascète qui n'est ni oint ni orné, avec sa bouche avancée et remplie de dents longues comme des défenses de sanglier, sa poitrine couverte d'une longue barbe, ses deux hanches proéminentes. — Elle fut toute désappointée et se dit : J'ai eu un but en venant ici, et je vois ce misérable ; apportez-moi de l'eau, que je me lave les yeux.

Elle dit et, ayant fait apporter de l'eau et une brosse à dents, elle se brossa les dents, fit tomber sur le corps de l'ascète plusieurs crachats, promena la brosse à dents sur sa tête à tresse, jeta même sur la tête de l'ermite l'eau dont elle s'était lavé la bouche (ou le visage), puis elle dit : Les yeux par lesquels j'ai vu ce misérable ont été lavés ; le mal est ôté.

Quelques jours après, un ressouvenir vint au roi : Où est (la) Splendeur de la ville ? demanda-t-il. — Dans cette ville même, Majesté, répondit-on. — Donnez-lui un emploi conforme à sa nature. — Et il lui fit donner un emploi. Elle, rapprochant le fait des antécédents, tira en elle-même cette conclusion : C'est pour avoir craché sur le corps de l'ascète que j'ai obtenu ceci.

Quelques jours après, le roi reprit à son purohita sa charge. Celui-ci vint trouver Splendeur de la ville : Ma sœur, dit-il, qu'as-tu fait pour avoir cet emploi ? — Brâhmane, qu'y a-t-il d'autre à faire ? Dans le parc royal, il y a un misérable qui n'est pas oint et qui a une tresse sur le sommet

[1] Je rends ainsi le mot *Nagarasobhinî*, sur lequel il y aura lieu de revenir.

de la tête; il est seul. Tu n'as qu'à cracher sur son corps, et tu recouvreras ton emploi. — Je le ferai, ma sœur, dit-il. — Et il y alla, fit tout comme elle avait fait elle-même, puis s'en alla.

Ce même jour, un ressouvenir vint au roi : Où est le Brâhmane? demanda-t-il. — Dans cette ville même, répondit-on. — Nous avons agi inconsidérément. Donnez-lui cet emploi. — Et il le lui fit donner. — Et lui, l'ayant reçu comme par le fruit de ses mérites, fit cette réflexion : C'est en crachant sur le corps de l'ascète que je l'ai obtenu.

A quelques jours de là, il y eut du trouble sur la frontière du roi : Je finirai bien, dit-il, par rétablir le calme; et il partit avec une armée composée de quatre parties.

Le purohita vint et, se tenant devant le roi, commença par dire : Victoire au grand roi! puis lui fit cette question : Grand roi, est-ce pour vaincre que vous partez? — Oui, Brâhmane, répondit-il. — S'il en est ainsi, il y a dans le parc du roi un misérable qui n'est pas oint, un ascète à tresse sur le sommet de la tête; il y demeure seul. Crachez sur son corps.

Le roi, ayant recueilli cette parole, fit tout comme l'avaient fait la courtisane et le Brâhmane. Il donna ensuite cet ordre à son gynécée : Crachez sur le corps de cet ascète qui a une tresse au sommet de la tête. — Le gynécée et les gardiens du gynécée firent ainsi. Puis le roi, mettant une garde à la porte du parc, donna cet ordre : Ceux qui partent avec le roi ne pourront pas sortir sans avoir craché sur le corps de l'ascète.

Alors tous les corps de troupes et tout ce qui tenait à l'armée firent promener de cette manière sur l'ascète et la salive, et les brosses à dents, et l'eau pour laver la bouche; les crachats et les brosses à dents descendirent sur tout son corps.

Le général en chef (ne) le sut (que) quand tout était fini : Ils ont tourmenté, (se dit-il), mon bienheureux maître[1],

[1] *Ou* Bhagavat, mon maître. — Mais Bhagavat ne paraît pouvoir s'appliquer, comme nom propre, qu'à un Buddha.

champ de pureté, escalier du Svarga. — Et, le cœur échauffé (par la colère), tout haletant, il se rendit en hâte au parc du roi, y vit le ṛṣi mal en point; alors il se ceignit les reins, éloigna avec ses deux mains les brosses à dents, le souleva, le fit asseoir, fit apporter de l'eau, le lava, lui frotta le corps avec toutes sortes d'herbes médicinales et avec les quatre parfums, le lui essuya avec une étoffe fine, puis se tint devant lui en faisant l'añjali et parla ainsi : C'est inconvenant, ce que (ces) gens ont fait. Qu'adviendra-t-il d'eux ?

— Les divinités, général en chef, se sont partagées en trois (groupes). Les unes ont dit : Nous perdrons le roi. — D'autres ont dit : Nous perdrons le roi avec sa cour. — D'autres ont dit : Nous détruirons tout le pays du roi. — Puis l'ascète, sans manifester la plus petite colère, enseignant au monde la félicité et l'habileté (dans les moyens pour y parvenir), ajouta : Il y a une offense bien caractérisée; mais la ruine (qui en est la conséquence) peut, pour celui qui connaît l'enseignement de la doctrine, devenir salutaire.

Le général en chef, ayant recueilli ces (paroles), alla en présence du roi, le salua et dit : Grand roi, vous avez offensé un ascète inoffensif, doué de la grande puissance surnaturelle; vous avez commis là un acte bien grave. Les divinités se sont partagées en trois (groupes) et ont parlé ainsi, etc. — Après avoir fait connaître tout, il ajouta : Le pardon est (l'unique) moyen de salut; ne laissez pas périr votre royaume, demandez pardon à l'ascète, grand roi.

Le roi voyait bien sa faute, mais il dit : Je ne demanderai pas pardon. Le général en chef le supplia jusqu'à trois fois et, comme il refusait, lui dit : Moi, grand roi, je connais la force de l'ascète.

Il n'avait pas été mis en colère par de faux rapports; seule la compassion pour l'ascète le faisait parler. Il dit (encore) : Implorez son pardon, grand roi.

— Je ne l'implorerai pas.

— Eh bien! grand roi, donnez à un autre le poste de général en chef. Je ne resterai même pas dans vos états.

— Va où il te plaira; je me choisirai un général en chef.

Alors le général en chef, étant venu en présence de l'ascète et l'ayant salué, lui dit : Vénérable, comment dois-je me conduire (en cette affaire)?

— Général en chef, tous ceux qui écouteront ta parole, prends-les avec leurs ustensiles, leurs richesses, leurs bipèdes et leurs quadrupèdes, et sors, dans les sept jours, des limites de ce royaume. Les divinités, irritées au plus haut point, feront certainement du mal à cette contrée.

Le général en chef fit donc ainsi.

Le roi, à peine en campagne, écrasa l'ennemi, pacifia la contrée, puis, revenant victorieusement maintenu dans ses retranchements pour protéger la ville, il y rentra.

Les divinités firent tomber une première pluie d'eau. La foule fut ravie : Depuis le temps où l'offense a été faite à celui qui a une tresse au sommet de la tête, notre roi n'a eu que des succès : il a écrasé les ennemis, et, le jour de son arrivée, il a plu.

Les divinités envoyèrent de nouveau la pluie, une pluie de fleurs de jasmin (sumanâ). La foule fut encore plus transportée.

Les divinités firent tomber encore de la pluie, d'abord une pluie de mâsakas [1], puis de kârṣâpaṇas. Faisant alors cette réflexion : Ils ne sortiront pas pour des kârṣâpaṇas, elles firent tomber une pluie de gants, de chaussures, de nattes, de vêtements (ou d'ornements). La foule, descendant des sept étages de ses maisons, se saisit de ces parures et fut dans l'enchantement. On disait : Assurément l'ascète à tresse sur le sommet de la tête méritait bien qu'on crachât sur lui. Depuis le moment où l'on a craché sur lui, la prospérité de notre roi s'est manifestée : il a écrasé les ennemis, et, le jour de son arrivée, il a plu; puis il y a eu une pluie de fleurs de jasmin, une pluie de kârṣâpaṇas, une pluie d'ornements et

[1] Monnaie de peu de valeur.

de nattes, quatre pluies en tout. — Et ils faisaient entendre des paroles de ravissement, approuvant ainsi le mal que le roi avait fait.

En ce temps-là, les divinités firent tomber sur la foule des armes de diverses espèces, à un tranchant, à deux tranchants; (c'était) comme si elles eussent coupé de la chair sur un établi; puis, aussitôt après, des charbons (brûlants) sans flamme, sans fumée, de la couleur des fleurs du *Buteá frondosa;* puis, aussitôt après, des pierres qui avaient la dimension d'une maison à étages; puis, aussitôt après, une pluie de sable fin, qu'elles jetaient à pleines poignées, sans s'arrêter, jusqu'à former une couche d'une hauteur de quatre-vingts palmes.

Dans le pays soumis au roi, l'ascète Kisa-vaccha, le général en chef Mâtupesakarâmo et quatre-vingt-trois êtres humains furent les seuls qui échappèrent. Pour le reste, (même) pour les animaux, qui n'avaient pas eu de part à cet acte, dans les lieux (où il devait y avoir) de l'eau, il n'y avait pas d'eau; dans les lieux (où il devait y avoir) de l'herbe, il n'y avait pas d'herbe. Mais ceux-là (les quatre-vingt-cinq), allant là où il y avait de l'herbe, arrivèrent, avant l'expiration du septième jour, à la frontière du roi voisin.

C'est pour cela que le Bodhisattva Sarabhaṅga a dit:

Pour avoir méprisé Kisa-vaccha, Daṇḍakî a péri jusqu'à la racine avec son peuple, avec son royaume.

Réduit en cendres, il cuit dans le Niraya; des charbons ardents tombent sur son corps.

C'est de cette manière qu'il faut savoir que la royauté de Daṇḍakî a été anéantie.

Cette histoire n'est pas destinée seulement à faire comprendre aux disciples du Buddha le danger qu'il y a à maltraiter les saints; elle leur montre aussi la fatale influence du sophisme : *Post hoc, ergo propter hoc.* C'est même sur ce point que semble surtout

porter l'enseignement du récit. Il sert, nous dit-on, à rendre sensibles les effets des mauvais sentiments à l'égard des ṛṣis; il sert bien plutôt à faire toucher du doigt les conséquences d'un raisonnement vicieux. Il n'y a que la courtisane qui ait méchamment outragé l'ascète; les autres ne l'ont maltraité que par erreur, dans la simple pensée qu'il était de leur intérêt d'agir ainsi. Seulement le respect qu'ils devaient à ce personnage, et qu'ils avaient même en réalité pour lui, n'était pas assez fort pour les faire reculer devant l'énormité du crime ou les amener à résipiscence.

Avant d'aborder les autres observations auxquelles ce récit donne lieu, nous devons faire connaître le second épisode, la catastrophe du roi Nâḷikîra.

3. CATASTROPHE DU ROI NÂLIKÎRA.

Je ne donne pas la traduction du récit du *Papañca-Sûdanî*, parce que je l'ai déjà publiée[1]. Je me borne à un simple résumé.

Cinq cents ascètes, ayant quitté leur retraite de l'Himavat, étaient venus dans le royaume de Kaliṅga, où la population les accueillit fort bien et les engagea à s'installer dans le parc royal. Ils y donnèrent des prédications qui eurent un très grand succès; tout le monde allait les entendre. Le roi, voyant la foule se diriger vers le parc, crut qu'elle allait à une fête. On le détrompa; néanmoins il voulut suivre la foule,

[1] Dans la *Revue de l'histoire des religions*, tome XIII, 1886, p. 77-82.

et l'on s'en réjouit, car il paraît que Sa Majesté avait grand besoin d'être morigénée. Le sermon que le roi entendit roulait sur les cinq moralités, sur les conséquences de l'infraction des cinq règles essentielles; il a beaucoup d'analogie avec le *Cûla-karma-vibhanga*[1]. C'est une instruction bouddhique dont les brahmanistes peuvent faire leur profit sans manquer de fidélité à leur propre secte. L'effet produit sur le roi fut tout autre que celui qu'on avait espéré. Au lieu de s'amender, il fut saisi d'une rage furieuse contre les ascètes. La doctrine et les exhortations du prédicateur lui avaient paru autant d'injures à son adresse, et il avait résolu d'en tirer une vengeance exemplaire. Il invita donc les cinq cents ascètes à une réception dans son palais, comme pour les remercier. Le lendemain, quand ses hôtes arrivèrent, il offrit à chacun d'eux un vase rempli d'excréments cachés sous des feuilles de bananier[2], disant que c'était tout ce qu'ils méritaient. En se retirant, les malheureux furent assaillis sur les degrés par des gens que le roi avait apostés pour les assommer avec des maillets de fer. Ceux qui purent échapper rencontrèrent, au bas de l'escalier, des chiens furieux qui se jetèrent sur eux et les dévorèrent. Pas un des cinq cents ne put éviter la mort. Les pluies, les mêmes pluies que celles du récit précédent, ne tardèrent

[1] Voir *Annales du musée Guimet*, tome V, p. 492-502.

[2] Ce récit n'est pas le seul où ce trait se rencontre. Il s'agit sans doute là d'un moyen qu'on employait volontiers pour se débarrasser des mendiants.

pas à tomber. Comme les premières étaient bienfaisantes, la population, sous l'empire du terrible sophisme : *Post hoc, ergo propter hoc*, se laissa aller à se réjouir du massacre des ascètes. Elle paya cher cette erreur momentanée, car des pluies destructives, succédant aux premières, firent périr les habitants et changèrent le pays en désert inculte. Le roi Nâḷikîra, en punition de son crime, est dévoré, dans l'autre monde, par des chiens. C'est le Bodhisattva Sarabhaṅga qui l'a dit dans cette stance :

Celui qui a trompé des hommes initiés et domptés,
Des prédicateurs de la loi, Çramanas irréprochables,
Le roi Nâḷikîra, une fois arrivé dans l'autre monde,
Est dévoré tout tremblant par des chiens.

Je n'insiste pas sur l'analogie qui existe entre ce récit et le précédent. Je note seulement le lien qu'établit entre eux la présence, dans l'un et dans l'autre, du nom du Bodhisattva Sarabhaṅga. Il en résulte que ces récits, s'ils ne sont pas des Jâtakas à proprement parler, appartiennent à cette classe d'écrits. Le mot « Sarabhaṅga » nous fournit le moyen de remonter à la source.

4. LES JÂTAKAS 522 ET 423.

Ce nom se retrouve dans deux Jâtakas, le 522e et le 423e; le nom de Kisa-vaccha s'y trouve également, donné comme celui de Moggalâna dans une de ses précédentes existences. Voilà donc un rapport bien établi entre nos deux récits et les deux Jâtakas, dont

le plus long et le plus important, le 522°, va nous occuper tout d'abord. Nous dirons ensuite quelques mots du 423°.

Le Jâtaka 522, qui est intitulé « Sarabhaṅga », a été dit à l'occasion du *parinirvâṇa* de Moggalâna. Je n'ai pas à parler de cet épisode, dont les circonstances sont connues par les travaux de Hardy et de Bigandet[1]. Mais je veux donner ici le résumé de la portion du Jâtaka qui nous importe et même en traduire quelques passages.

Sous le règne de Brahmadatta, le Bodhisattva naquit une fois à Bénarès, comme fils du purohita royal. Les astrologues prédirent qu'il serait un archer hors ligne. On lui donna le nom de Jotipâla et on l'envoya à Taxaçilâ pour y perfectionner son éducation. Il en revint archer accompli et émerveilla les habitants de sa ville natale par la dextérité avec laquelle il accomplissait douze espèces d'exercices, douze arts (*dvâdasasippâni*) avec l'arc et la flèche. Il en reçut le surnom de *Sarabhaṅga* (qui brise avec la flèche). Le roi lui offrit le poste de général en chef (*senâpati*), mais il refusa cette haute fonction et alla se faire ermite sur les bords de la Godhâvarî. Son enseignement y attira une foule si considérable qu'il fut obligé d'envoyer six de ses sept disciples en divers lieux pour le représenter et empêcher la foule d'affluer vers lui. Voici les noms de ces personnages, avec les noms des contemporains de Çâkyamuni

[1] Sp. Hardy, *Manual of Buddism*, p. 337-339; Bigandet, *Life of Gaudama*, ch. XIII.

qui leur correspondent, et des lieux où ils furent envoyés.

Sâḷissara (= Sâriputta) alla dans les états du roi Macchaka, au village de Kalampa; Mendissara (= Kassapa) dans le Suraṭṭha, sur les bords du Sîtodaka; Pabatta (= Anuruddha) au mont Añjana; Kâla-Devila (= Kaccâyana) dans le royaume d'Avanti, au mont Ghanasela; Kisavaccha (= Moggalâna) dans les états du roi Daṇḍakî, dans la ville de Kumbhavatî; Nârada (= Udâyî) au mont Añjana, du Pays-du-Milieu; Anusissa (= Ânanda) resta près du Bodhisattva. C'est le lot d'Ânanda d'être toujours sur les talons du maître.

Les docteurs de la loi étant ainsi répartis sur un espace assez étendu, il arriva ceci. Je traduis :

En ce temps-là, le roi Daṇḍakî renvoya sa favorite. Celle-ci, errant à l'aventure, vint au parc et vit l'ascète Kisa-vaccha: C'est un misérable, se dit-elle; je ne partirai pas d'ici sans avoir couvert son corps de crachats et m'être lavée. — Elle promène son cure-dents dans sa bouche, jette sur l'ascète d'épais crachats, crache dans sa tresse, jette enfin le cure-dents sur sa tête, se lave la tête et s'en va..

Or le roi, se ressouvenant d'elle, lui rendit ses honneurs. En proie à l'égarement, elle se dit : C'est pour avoir craché sur le corps de ce misérable que je suis rentrée en gloire.

Peu après, le roi priva de son office son purohita, qui alla trouver la favorite et lui dit : Comment as-tu obtenu ta place? — C'est en crachant sur le corps d'un misérable que j'ai obtenu cette place, répondit-elle.

Il y alla et cracha, selon l'avis donné, sur le corps de l'ascète. Le roi lui rendit son office.

Peu après, il y eut du trouble à la frontière. Le roi partit

à la tête d'une armée pour combattre. Le purohita, en proie à l'égarement, dit au roi : Est-ce la victoire que vous désirez? ou désirez-vous la défaite? — C'est la victoire que nous désirons, fut-il répondu. — Eh bien! dans le parc royal réside un misérable. (Ne) pars (qu')après avoir craché sur son corps.

Le roi recueillit cette parole et dit : Qu'on vienne avec moi au parc et qu'on crache sur le corps du misérable. — Là-dessus, il entre dans le parc, commence par promener son cure-dents dans sa bouche, jette sur la tresse de l'ascète crachats et cure-dents, puis se lave la tête. Son corps d'armée en fait autant.

Quand il fut parti, le général en chef, étant venu, vit l'ascète, enleva les cure-dents, lava les souillures et fit cette question : Vénérable, qu'arrivera-t-il au roi? — Mon cher, je ne sais plus où j'en suis, mais les divinités sont irritées. Dans sept jours, ce royaume tout entier ne sera plus un royaume. Toi, prends promptement la fuite et va ailleurs.

Le (général en chef) effrayé, épouvanté, alla trouver le roi et lui rapporta ces paroles. Mais le roi n'accepta pas son avis. Lui donc, rentrant dans sa demeure, prit sa femme et ses enfants et se rendit dans un autre pays.

Le maître Sarabhaṅga, à l'ouïe de cette nouvelle, envoya deux jeunes ascètes avec cet ordre : Amenez Kisa-vaccha à travers les airs, dans une litière pour cinq (personnes).

Le roi, ayant combattu et pris les voleurs, rentra dans sa ville. A son retour, les divinités firent tomber d'abord de la pluie; tous les corps morts furent emportés par les flots de la pluie. Elles firent alors tomber du sable blanc (?). Après le sable blanc, il tomba une pluie de fleurs divines. Après les fleurs divines, des mâsakas; après les mâsakas, des gahapanas[1]; après les gahapanas, des ornements divins. Les habitants furent dans la joie, ils saisirent les ornements d'or et d'argent. Alors une pluie brûlante d'armes de toutes sortes

[1] Mâsaka, gahapana (= karṣâpana), pièces de monnaie. (V. p. 49.)

tomba sur eux et les tailla en pièces. Puis ce furent de grands charbons régulièrement taillés qui tombèrent, ensuite de grands sommets de montagnes enflammés, ensuite une pluie de sable fin s'élevant à la hauteur de soixante palmes. Ainsi, sur une surface de soixante yojanas, ce ne fut plus qu'un désert. Voilà comment le royaume cessa d'exister.

La nouvelle s'en répandit dans tout le Jambudvîpa. Alors les souverains des pays limitrophes, les trois rois Kaliṅga, Aṭṭhaka, Bhimmaratha, firent cette réflexion : Nous avons entendu dire qu'autrefois, dans Bénarès, Kalâpu, roi de Kâsi, pour avoir offensé les ascètes de Khantîvâdî, a été précipité dans la terre. De même le roi Nâḷikîra, pour avoir fait dévorer des ascètes par des chiens, a péri avec son royaume; Arjuna aux mille bras, pour avoir offensé les Angirasas, a péri avec son royaume. Et le roi Daṇḍakî, pour avoir offensé Kisavaccha, vient de périr avec son royaume. Voilà ce que nous avons entendu dire. Mais nous ne savons pas en quel lieu ces quatre rois sont renés. Aucun autre que le maître Sarabhaṅga n'est capable de nous le dire. Allons le trouver et questionnons-le sur ce point. — Et ces trois rois partirent avec une grande suite pour lui poser des questions.

J'omets les détails de cette consultation, dans laquelle intervint le dieu Indra, et je passe aux déclarations du maître Sarabhaṅga sur les quatre points que les trois rois avaient à cœur d'éclaircir :

1. Pour avoir humilié Veau-maigre, Daṇḍakî, déraciné avec son entourage, avec son royaume, cuit dans le Niraya appelé Kukkula. Des étincelles lui tombent sur le corps.

2. Celui qui a fait tailler en pièces des sages initiés, des prédicateurs de la loi, Çramanas irréprochables, ce Nâḷikîra, les chiens de l'autre monde, rassemblés autour de lui, le dévorent tout tremblant.

3. Arjuna, dans le Niraya Sattisula où il est tombé la tête en bas,

les pieds en haut, expie l'outrage qu'il a fait à Angirasa Gotama, ascète patient qui pratiquait la pureté.

4. Celui qui a fait couper en morceaux l'initié qui prêchait la patience, Çramana irréprochable, Kalâpu cuit dans l'Avîci où il est rené, dans l'Avîci brûlant, douloureux, effrayant.

Le Commentaire (ou Jâtaka) résume les faits relatifs aux trois premiers rois; pour le quatrième, il renvoie au Khantîvâdî (Jâtaka 313). Nous laissons de côté, à regret, le troisième, qui est en dehors de notre sujet; nous omettons le premier, dont la catastrophe a été déjà relatée deux fois; mais nous ne pouvons nous dispenser de traduire ce que notre texte dit du deuxième, appelé Nâḷikîra dans le Pâpañca-sûdanî, et Nâḷikera dans le Jâtaka, qui signale, du reste, la leçon Nâḷikîra.

Un grand ascète, venu de l'Himavat avec cinq cents ascètes, fit sa résidence dans le parc royal. Il enseignait la loi à la foule; on informa le roi qu'un ascète docteur de la loi résidait dans le parc. Or le roi était injuste, il gouvernait contrairement à la loi. (Mais) comme ses ministres vantaient l'ascète, il se dit : Moi aussi, j'entendrai la loi. — Et il se rendit au parc, salua l'ascète et s'assit. L'ascète, s'adressant directement au roi, lui dit : Grand roi, exerces-tu la royauté avec justice ? ne foules-tu pas le peuple ? — Le roi se fâcha : Cet homme avec sa tresse au sommet de la tête m'a vilipendé tout le temps en présence de toute la ville, il m'a déclaré sans qualité, je crois; j'en saurai la cause. — Cette réflexion faite, il fit une invitation en disant : Venez demain à la porte de ma demeure.

Le lendemain, il avait eu soin de faire remplir des pots d'excréments jusqu'aux bords, et, quand les ascètes furent venus, il fit remplir d'excréments leurs vases à aumônes;

puis, par son ordre, on ferma la porte, on saisit des pilons et des barres de fer avec lesquels on brisa la tête aux rois; ensuite on les prit par les jambes, on les tira et on les donna à manger aux chiens.

A ce moment, la terre s'entr'ouvrit; le roi y entra et renaquit dans le grand Niraya des chiens. Là, son corps fut de trois gâvuta (trois quarts de lieue). Alors de grands chiens à cinq couleurs et de la taille des éléphants le poursuivent, le mordent, le font tomber sur une terre de fer enflammée d'une étendue de neuf yojanas, le déchirent à belles dents et le dévorent tout tremblant.

Nous retrouvons ainsi, dans le Jâtaka 522, les deux premiers récits du Papañca-sûdanî, et nous ne les retrouvons que là; le renvoi au Jâtaka 313, signalé plus haut (p. 58), nous prouve qu'aucun autre Jâtaka ne nous en fournit l'équivalent. De ces deux récits, le premier est le principal dans le Jâtaka et s'y trouve deux fois; le deuxième y figure accessoirement. Toutefois, les deux récits, même celui qui a le premier rôle, sont plus brefs dans le Jâtaka que dans le Papañca-sûdanî. Est-ce le Jâtaka qui a résumé, ou le Papañca-sûdanî qui a amplifié? Je pencherais pour la deuxième hypothèse, mais je ne me prononce pas, je me borne à poser la question. Ce qui est certain, c'est que les stances qui terminent les deux récits du Papañca-sûdanî se retrouvent dans le Jâtaka. Les deux Commentaires sont donc unis par le texte autant que par le sujet. Quant au caractère des récits du Papañca-sûdanî, il est bien marqué. Ces récits sont non pas des Jâtakas, mais des épisodes, des portions de Jâtakas.

Un mot maintenant sur le Jâtaka 423. Il est intitulé Indriya et a pour point de départ les peines de cœur d'un bhixu (il n'y a pas moins de trente et un Jâtakas prononcés à l'occasion d'une circonstance semblable). On y retrouve les personnages du Jâtaka 522, Sarabhaṅga et ses sept disciples ; mais on en compte un de plus. Il est question, dans cette histoire, d'une rivière et d'un bac très fréquenté où stationnaient des femmes cherchant à accrocher quelqu'un des nombreux passagers. L'un des disciples de Sarabhaṅga, Nârada (= Udâyi) y fut pris. La femme qui avait subjugué ce sage n'est pas dénommée dans le récit; mais, à la fin du Jâtaka, dans le Samodhâna, elle est qualifiée *Nârada-Sobhinî* (l'éblouisseuse de Nârada). Or, dans le premier récit du Papañca-sûdanî, la courtisane qui commence la série d'outrages dont le malheureux Kisa-vaccha est l'objet est désignée comme *Nagara-Sobhinî* (l'éblouisseuse de la ville). Les deux noms, formés de la même manière, se ressemblent beaucoup, et l'un paraît bien être une réminiscence de l'autre. Cela n'est pas étonnant, car le lien qui unit les Jâtakas 423 et 522 est, malgré la différence des sujets, presque aussi étroit que celui qui unit les deux premiers récits du Papañca-sûdanî au Jâtaka 522.

Passons maintenant au troisième récit du Commentaire de l'Upâli-Suttam.

5. CATASTROPHE DU ROI MEJJHA.

Mejjha coupe en deux avec son glaive le ṛṣi Mâtaṅga, né dans la condition la plus basse et dénoncé au roi comme un voleur et un dangereux magicien par des brâhmanes qui le haïssaient à cause de son mépris pour les distinctions de naissance. Il y a une incertitude sur ce nom de roi écrit diversement Mejjha, Majjha, Maccha, Meccha. Il se pourrait fort bien que le nom véritable fût Maccha et désignât le pays de Matsya (= pâli, Maccha). Mais cette difficulté est ici secondaire; ce qui nous importe, c'est l'ensemble du récit.

Si les deux premiers, que nous venons d'étudier, étaient des épisodes, des fragments d'un Jâtaka, celui-ci est un Jâtaka tout entier, diminué (cela va sans dire) du récit du temps présent et du samodhâna final, réduit au seul récit du temps passé. Comme dans les deux cas précédents, le récit du Papañca-sûdanî est, en général, plus développé que celui du Jâtaka. Je ne puis, à ce propos, que renouveler la question que j'ai déjà posée (p. 59).

Je souhaiterais donner parallèlement les deux versions. Cela n'étant guère possible, je me borne à la traduction du récit que renferme le Papañca-sûdanî; mais, chemin faisant, j'indiquerai, par des notes, les principales différences qui existent entre cette version et celle du Jâtaka.

Autrefois, dans la ville de Bénarès, un çreṣṭhi riche de quarante koṭis, appelé Diṭṭhamangalika, avait une fille unique,

admirable, charmante. Sa beauté, sa fortune, sa naissance, tous les avantages qu'elle possédait devaient la faire rechercher de beaucoup (de prétendants).

Chaque fois que le (çresthi) en choisissait un, elle le renvoyait dès qu'elle l'avait vu, trouvant à redire à sa naissance, à ses mains, à ses pieds, à tout : Qui est, disait-elle, ce mal né, ce mal bâti, etc. etc.? Renvoyez-le. — Après avoir donné l'ordre de le renvoyer : Se peut-il que j'aie vu un (homme) ainsi fait? Apportez de l'eau que je me lave les yeux. — Et elle se lavait les yeux. — Chaque fois qu'elle voit une figure déplaisante, elle en efface l'impression et renvoie (l'individu), disait Ditthamangalika. Il s'était bien élevé par le chiffre (de sa fortune); et son capital, son nom (étaient menacés) de disparaître [1].

I

Un jour elle dit : Je jouerai avec l'eau du Gange. — Elle fit donc préparer une place pour se baigner, fit amasser dans des chariots force mets liquides et solides, prit avec elle beaucoup de parfums, de guirlandes, etc., monta dans un char couvert et, entourée de la troupe de ses parents, elle sortit de sa maison [2].

En ce temps-là, le grand homme [3], né dans une matrice de Candâla, demeurait hors ville dans une maison en peau. Il s'appelait Mâtanga, il avait seize ans. Désirant entrer en ville pour quelque affaire, vêtu d'une étoffe de couleur foncée, en ayant une autre liée (autour de) sa main, tenant d'une main un panier, de l'autre une sonnette, criant pour avertir de son passage : Écartez-vous, messieurs, le Candâla! excitant le mépris de chacun, saluant tous ceux qu'il rencontrait, il était entré en ville et suivait la grand'rue.

[1] Ce préambule n'est pas dans le Jâtaka, dont le récit est amené, suivant l'usage, par un récit du temps présent.

[2] Il s'agit, dans le Jâtaka, d'une des promenades périodiques que l'héroïne faisait au parc.

[3] Le futur Buddha Çâkyamuni.

Diṭṭhamangalikâ, entendant le bruit de la sonnette, regarda de derrière le voile et aperçut de loin cet (homme) qui arrivait : Qu'est-ce ? demanda-t-elle. — Un Caṇḍâla, madame. — Oh! mais quel péché ai-je donc commis? De quelle faute est-ce que je subis la conséquence? C'est la ruine qui m'atteint! Je me rends à une fête, et je trouve un Caṇḍâla sur mon chemin. — Le corps tremblant, crachant de dégoût, elle dit à ses femmes : Apportez vite de l'eau! J'ai vu un Caṇḍâla; je veux laver et mes yeux et ma bouche qui a prononcé ce nom. — Elle se lava, fit retourner son char, rapporta dans sa demeure tout ce qu'elle avait préparé et monta dans ses appartements.

Les marchands de spiritueux et tous les autres, les gens attachés à son service disaient : Où donc est Diṭṭhamangalikâ? A l'heure qu'il est, elle n'est pas encore arrivée! — A force de questions, ils apprirent ce qui était arrivé : Oh! oh! c'est à cause d'un Caṇḍâla que nous n'avons pu obtenir le grand avantage de faire hommage de nos liqueurs, viandes, parfums, guirlandes. Prenez le Caṇḍâla. — Ils cherchent le lieu où il est allé et, éclatant en injures contre l'inoffensif paṇḍit Mâtaṅga : Oh! oh! Mâtaṅga! c'est à cause de toi que nous n'avons pu faire hommage de ceci et de cela. — Et ils le prennent par les cheveux, le jettent par terre, le frappent de leurs genoux, de leurs coudes, (l'accablent) de pierres, puis, le croyant mort, ils le prennent par un pied, le traînent et le jettent sur un tas de poussière [1].

Le grand homme, ayant repris ses sens, s'étant frotté les pieds et les mains, se dit : A cause de qui cette souffrance m'est-elle venue? Elle n'a pu me venir que de Diṭṭhamangalikâ. Et moi, qui suis un homme, je la ferai tomber à mes pieds. — Ces réflexions faites, il se dirigea en tremblant vers la porte de la maison de Diṭṭhamangalikâ, et se disant :

[1] Toutes ces circonstances sont rapportées bien plus brièvement dans le Jâtaka.

Si j'obtiens Diṭṭhamangalikâ, je me lèverai; si je ne l'obtiens pas, je mourrai là; il se coucha dans la cour de la maison.

En ce temps-là, c'était une règle, dans le Jambudvîpa, que, si un Caṇḍâla mourait de colère à la porte de l'appartement privé, tous ceux qui demeuraient dans cet appartement devenaient Caṇḍâlas; s'il mourait au milieu de la maison, tous les habitants de la maison; s'il mourait à la porte, ceux qui habitent des deux côtés, à l'intérieur; s'il mourait dans la cour, ici sept, là sept, quatorze habitants de la maison devenaient Caṇḍâlas [1].

Notre Bodhisattva donc se coucha dans la cour. On le fit savoir au çreṣṭhi : Maître, lui dit-on, Mâtaṅga est étendu dans la cour de ta maison. — Allez, dis-je, (tâchez de savoir) pourquoi, dit-il; et, donnant un sou : Faites-le lever, dit-il. — On y va, on lui dit : Prends ce sou et lève-toi. — Mais il répondit : Ce n'est pas pour avoir un sou que je suis étendu; je suis étendu à cause de Diṭṭhamangalikâ. — Quel tort Diṭṭhamangalikâ a-t-elle eu? — Son tort, ne le voyez-vous pas? Sans avoir fait aucun mal, j'ai été presque tué par ses gens. Si je l'obtiens, je me lèverai; si je ne l'obtiens pas, je ne me lèverai pas. — On vint rapporter la réponse au çreṣṭhi, qui, ayant pris connaissance des torts de sa fille, dit : Allez, donnez-lui un kârṣâpana. — On revient à lui. Mais il dit : Je ne demande pas un kârṣâpana, c'est la fille que je demande.

A cette nouvelle le çreṣṭhi et l'épouse du çreṣṭhi dirent : Nous n'avons qu'une fille chérie; nous n'avons pas de fils pour continuer la série (de notre race). Allez vite, très chers; quelqu'un d'entre nous pourrait, par impatience, lui ôter la vie : s'il meurt nous sommes perdus. Veillez bien sur lui. — L'ayant fait entourer et ayant tout disposé pour faire bonne garde autour de lui, ils lui envoyèrent du gruau de riz, ils lui envoyèrent des aliments, des richesses. Il refusa tout.

Un jour se passa; deux, trois, quatre, cinq jours se pas-

[1] Le Jâtaka ne dit rien de cette « règle ».

sèrent. Alors les habitants de la maison, se levant sept (par) sept[1], dirent : Nous ne pouvons pas, à cause de vous, devenir Caṇḍâlas; ne nous perdez pas! Donnez-lui votre fille pour qu'il se lève. — Les (parents) lui envoyèrent cent, même mille (pièces de monnaie); il les refusa.

Six jours se passèrent ainsi. Le septième, les quatorze habitants des deux côtés de la maison se rassemblèrent et dirent : Nous ne pouvons pas devenir Caṇḍâlas : nous lui donnerons la jeune fille, même malgré vous. — Le père et la mère, percés par la flèche du chagrin, tombèrent sans connaissance sur leur lit. Les habitants des deux côtés de la maison montèrent au palais, arrachèrent nombre de fleurs de kiṁsuka épanouies, enlevèrent tous les ornements de la jeune fille, lui firent la (coiffure) sîmanta, lui nouèrent les cheveux, lui firent revêtir un habillement de couleur foncée, lui enveloppèrent les mains avec des étoffes de couleur foncée, mirent à ses oreilles pour ornements des pièces d'étain, firent descendre du palais une feuille de tâla (?) et, la prenant entre deux bras, la donnèrent au grand homme en lui disant : Prends ton mari et va-t'en. — Même un lotus bleu est un poids trop lourd, dit-on. La tendre jeune fille, qui n'avait pas encore été expédiée de cette façon, dit : Maître, lève-toi, allons ensemble. — Le Bodhisattva, toujours couché, répondit : Je ne m'appelle pas Lève-toi[2].

— Comment dois-je donc t'adresser la parole, maître?

— Dis-moi : Lève-toi, seigneur Mâtaṅga.

Elle le lui dit.

— Tes gens m'ont rendu incapable de me lever. Prends-moi dans tes bras et fais-moi lever.

Elle le fit; mais le Bodhisattva, à peine levé, tournoya et retomba à terre.

— Calamité! dit-il, Diṭṭhamangalikâ m'a d'abord fait battre par ses gens, maintenant elle me bat elle-même.

[1] *Ou :* au nombre de quatorze (sept et sept).

[2] Toute cette histoire du mariage de Diṭṭhamangalikâ avec Mâtaṅga est racontée en peu de mots dans le Jâtaka.

— Que ferai-je, seigneur? s'écria-t-elle.

— Fais-moi lever en me prenant avec les deux mains.

Elle le fit lever, le fit asseoir et lui dit : Allons, seigneur.

— Le seigneur des arbrisseaux, c'est la forêt[1]; nous, nous sommes des hommes. J'ai été roué de coups par tes gens, je ne puis aller à pied, porte-moi sur ton dos.

Elle se courba et présenta son dos; le Bodhisattva monta dessus : Où te conduirai-je? dit-elle. — Hors la ville, répondit-il.

Arrivée à la porte de l'Est : Maître, est-ce ici le lieu de ton habitation? — Quel est ce lieu? demanda-t-il. — La porte de l'Est, maître. C'est à la porte de l'Est que les fils des Caṇḍâlas préfèrent demeurer. — Comme s'il ne reconnaissait pas sa maison, il la fit aller à toutes les portes. — Pourquoi ferai-je tomber l'orgueil de celle qui a atteint les sommités de l'existence? — Le grand homme poussa un cri : A moins de vous ressembler, dit-elle, nul autre ne jouira de l'orgueil de celle-ci (?).

Elle arriva à la porte du Sud : Est-ce ici, maître, ton lieu d'habitation? demanda-t-elle. — Quel est ce lieu? — La porte du Sud, maître. — Sors par cette porte et marche en regardant s'il y a une maison en peau. — Elle alla et dit : Cette maison en peau est ta demeure, maître? — Oui. — Et, descendant de son dos, il entra dans la maison en peau[2].

Pendant les sept ou huit jours qu'il y demeura ferme dans la recherche de la toute-science, pendant tout ce temps-là, il

[1] Jeu de mots intraduisible. Elle avait dit : *Gacchâma svâmi* (allons, seigneur); il reprend : *Gacchânâma svâmi*... (le seigneur de ce qui s'appelle *Gacchâ*...), jouant sur *Gacchâ*(*ma*), 1re personne plurielle de l'impératif de *gam* (aller), et *gacchâ*, nominatif pluriel de *gaccho* (arbrisseau). — Ni ce jeu de mots ni tous ces détails ne se trouvent dans le Jâtaka.

[2] Ici encore, le Jâtaka est beaucoup plus bref; il dit, sans donner de détails, que Mâtaṅga obligea Diṭṭhamaṅgalikâ à le porter sur son dos dans sa maison.

ne tint pas compte de la différence de naissance. Il se dit : Si, à cause de moi, cette fille de grande maison n'obtient pas une grande gloire, (c'est que) moi, le disciple de vingt-quatre Buddhas, je ne ferai pas dans tout le Jambudvîpa l'onction des rois avec l'eau qui lui aura lavé les pieds.

Il fit encore cette réflexion : Étant dans une maison, je ne pourrai pas; mais, si je me fais pèlerin, je le pourrai. Cette réflexion faite, il interpella Diṭṭhamangalikâ : Nous, antérieurement, nous étions solitaire, nous faisions des œuvres (méritoires) ou nous n'en faisions pas; mais maintenant la tâche d'entretenir une épouse nous est échue. (Si) nous ne faisons pas d'œuvres (méritoires), il ne nous est pas possible de vivre. Attends mon retour sans te chagriner.

Là-dessus, il entra dans la forêt, se fit des habits avec les loques ramassées dans les cimetières et autres lieux, voyageant comme un ascète, solitaire, séparé du corps (de celle) qu'il avait prise. Après avoir accompli l'acte préparatoire du Kasina, conquis les huit samâpattis et les cinq connaissances supérieures : Maintenant, dit-il, je puis être le protecteur de Diṭṭhamangalikâ, et il se dirigea vers Bénarès.

Lorsqu'il y fut arrivé, enveloppé d'un manteau, il fit la tournée d'aumônes et se dirigea vers la demeure de Diṭṭhamangalikâ. Quand il y arriva, il la vit sur la porte. Elle ne le reconnut pas : Passez votre chemin, vénérable, dit-elle; c'est ici une demeure de Caṇḍâla. — Le Bodhisattva ne bougeant pas, elle le regarda à plusieurs reprises, et, le reconnaissant, elle se frappa la poitrine de ses deux mains en poussant un cri, tomba à ses pieds et lui dit : Si tel était ton dessein, maître, tu m'as privée d'une grande gloire et fait par là bien du tort. — Après s'être livrée à diverses lamentations, elle essuya ses yeux, se leva, prit un vase à aumônes, le fit entrer et asseoir, puis lui offrit une portion.

Après avoir mangé, il dit : Diṭṭhamangalikâ, ne t'afflige pas, ne te lamente pas! Je suis en mesure de faire le sacre des rois, dans tout le Jambudvîpa, avec l'eau qui aura servi à te laver les pieds. Seulement écoute ma parole; entre en

ville et parcours les rues en criant bien haut : Mon mari n'est pas un Caṇḍâla ; c'est le grand Brahmâ qui est mon mari.

Diṭṭhamangalikâ répondit : Ordinairement, maître, c'est par le péché de parole que je me suis perdue ; je ne pourrai pas le dire.

Le Bodhisattva reprit : Quand j'étais à la maison, m'as-tu jamais entendu dire une parole fausse ? Jamais alors je n'ai dit une parole fausse. Et, maintenant que je suis initié, comment en dirais-je ? (Je suis un) homme véridique ; (ce) n'est pas pour moi (que le mensonge est fait). — Et il ajouta : Crie dans toute la ville : Le huitième (jour), après sept jours écoulés, au jour de l'Uposatha, mon mari, le grand Brahmâ, viendra au-devant de moi, après avoir fendu le disque de la lune [1]. — Là-dessus, il s'éloigna.

Elle, ajoutant foi (à ses paroles), heureuse, contente, (comme) une déesse, entra dans la ville et y fit cette proclamation le matin et le soir. La foule battait des mains en criant : Diṭṭhamangalikâ, fais du fils de Caṇḍâla (qui court) nos rues le grand Brahmâ, — riant et s'amusant !

Le lendemain, elle entra en ville de la même manière soir et matin, et les jours suivants, criant bien haut : Après six, cinq, quatre, trois, deux, un jour écoulé, mon maître, le grand Brahmâ, viendra au-devant de moi, après avoir fendu le disque de la lune.

Les Brâhmanes se dirent : Oh ! il va se montrer de près ! Aujourd'hui, certes, le grand Brahmâ va venir. Et ils préparent le lieu d'habitation, balayent la maison en peau, font (un lit) de feuilles vertes, couvrent d'étoffes neuves un palanquin de grand prix, y mettent une tenture tout autour, y attachent des guirlandes odorantes, puis viennent (observer).

Pendant qu'ils veillent attentivement, le soleil se couche. Alors, au moment où la lune se levait, le grand homme,

[1] Cela signifie qu'il devait paraître sortir du sein de la lune s'ouvrant pour lui laisser un passage.

ayant atteint la connaissance qui a pour base les connaissances supérieures; ayant, avec des pensées appartenant au domaine des désirs, fait les préparatifs pour l'accroissement; ayant, avec une pensée de puissance surnaturelle, fait apparaître une personne de Brahmâ (haute) de douze yojanas; s'étant élevé dans les airs, parut pénétrer dans la demeure de la lune, puis, ayant fendu cette lune qui s'avançait (dans les airs), il quitta la lune et, se tenant devant tous : Que la foule me voie, dit-il.

La foule, le voyant, s'écria : Oh ! elle était vraie, la parole de Diṭṭhamangalikâ ! Brahmâ arrive ! rendons hommage à Brahmâ ! — Et, prenant chacun une guirlande odoriférante, ils entourèrent la demeure de Diṭṭhamangalikâ.

Le grand homme fit sept fois le tour de Bârânasî sur sa tête [1], et, sachant que la foule l'avait bien vu (tel qu'il se montrait), il abandonna cette personnalité (d'emprunt) de douze yojanas, et, réduisant sa forme à la mesure humaine, il entra, sous les yeux de la foule, dans la maison de peau. A cette vue, la foule cria : Le grand Brahmâ est descendu, apportez des tentures. La foule orna extérieurement la maison de grandes tentures et se tint autour.

Le grand homme s'assit au milieu du lit fortuné. Diṭṭhamangalikâ se tenait près de lui. Il lui dit : N'est-ce pas le temps de tes mois, Diṭṭhamangalikâ ? — Oui, seigneur, répondit-elle. — Prends le fils que je te donne ! — Et il lui toucha le nombril avec le pouce. Au moment du toucher, elle conçut.

Le grand homme dit : Maintenant, Diṭṭhamangalikâ, l'eau qui t'aura lavé les pieds servira à sacrer les rois dans tout le Jambudvîpa; lève-toi ! — A ces mots, faisant paraître sa

[1] Je traduis ainsi *matthaka-matthakena*. Le détail correspondant du Jâtaka (plus bref, comme toujours, que notre récit) est : « Il tournoya trois fois au-dessus (*uparûpari*) de Bénarès »; *matthaka-matthakena* pourrait être l'équivalent de *uparûpari* et désigner une promenade dans les airs.

forme de Brahmâ, il sortit sous les yeux de la foule, s'éleva dans les airs et entra dans le disque de la lune. Quant à elle, elle porta depuis le nom de Brahmapajâpatî [1]; (mais) il n'y avait personne qui prît l'eau dont elle s'était lavé les pieds.

Les Brâhmanes dirent : Nous ferons habiter Brahmapajâpatî dans l'intérieur de la ville, et, la plaçant sur une litière d'or, jusqu'au septième koṭi, ils refusèrent de prendre la litière, parce que leur naissance n'était pas parfaitement pure [2]; il n'y eut que les Brâhmanes de seize ans qui la prirent (pour la porter), les autres l'honorant avec des fleurs, des parfums, etc. Quand ils l'eurent fait entrer en ville : Il n'est pas possible, dirent-ils, que Brahmapajâpatî habite une maison impure; nous prendrons un terrain et nous ferons une maison, et, jusqu'à ce que cette maison soit faite, elle habitera dans un pavillon. — Et ils la firent habiter dans un pavillon.

Alors ceux qui étaient désireux de la saluer en se tenant à portée de son regard obtinrent de la saluer en donnant un kârṣâpaṇa; ceux qui étaient désireux de la saluer à portée de sa voix obtinrent de la saluer en en donnant cent; ceux qui étaient désireux de la saluer de tout près obtinrent de la saluer en en donnant cinq cents; ceux qui étaient désireux de la saluer en mettant leur tête sous la plante de ses pieds obtinrent de la saluer en en donnant mille; ceux qui désiraient l'eau dont elle s'était lavé les pieds l'obtinrent en en donnant dix mille. Dans le trajet de l'extérieur de la ville à l'intérieur jusqu'au pavillon, elle reçut une somme se mon-

[1] «Épouse de Brahmâ.» Ce nom n'est pas cité dans le Jâtaka, plus bref, sinon dans le discours de Mâtaṅga, qui fait à sa femme une prédiction plus développée.

[2] C'est-à-dire que sept koṭis, soixante-dix millions de Brahmanes, refusèrent de la porter, parce qu'ils n'étaient pas purs à cause de leur âge, étant trop vieux et, par suite, trop éloignés de ce qu'on appelle l'âge d'innocence.

tant à cent koṭis juste (un milliard). Tout le Jambudvîpa fut soulevé. Tous les rois se dirent : Nous nous ferons sacrer avec l'eau des pieds de Brahmapajâpati. — Et, envoyant cent mille kârṣâpaṇas, ils obtinrent (cette faveur).

II

Pendant qu'elle habitait le pavillon, elle vint à terme. Elle eut un garçon du fait du grand homme, (un garçon) beau et doué de signes (caractéristiques). Un fils de Brahmâ est né! Ce ne fut qu'un cri dans tout le Jambudvîpa. Qu'il y ait un fonds pour le lait en faveur de ce petit garçon, fut-il dit; et l'on eut une somme de cent mille koṭis (un trillion). Ils dirent ensuite : Nous prendrons de la demeure qui a été préparée l'occasion du nom du petit garçon. Et, ayant disposé la demeure, ayant lavé le petit garçon avec de l'eau parfumée et l'ayant paré, ils lui donnèrent le nom de Maṇḍavya [1], parce qu'il était né dans un pavillon (*maṇḍapa*).

Le jeune garçon, grandissant dans le bien-être, arriva à l'âge de prendre un métier. Dans tout le Jambudvîpa, ceux qui connaissaient un art apportèrent leur art devant lui et le lui enseignèrent. Le jeune homme, intelligent et avisé, emmagasinait tout ce qu'il entendait à mesure qu'il l'avait entendu et compris, et le gardait, comme de l'huile qu'on garde dans un vase d'or, à mesure qu'on la reçoit, jusqu'à ce qu'elle s'élève (au niveau du bord) pour le remplir : ce qui lui fit donner le nom de *Anuggahitâ* (receveur). A cause des soins dont les Brâhmanes l'entouraient, on l'appela *Brâhmaṇabhaṭṭa* (nourrisson des Brâhmanes [2]). Quatre-vingt mille Brâhmanes prenaient dans sa maison une nourriture qui ne faisait jamais défaut. La maison était grande, elle avait sept portiques. Le jour de l'inauguration (maṅgala) de cette maison, les habi-

[1] Le Jâtaka dit «Maṇḍapa».

[2] Aucun de ces noms n'est donné par le Jâtaka, toujours plus bref que notre récit.

tants du Jambudvîpa lui envoyèrent une somme de cent mille koṭis (cent mille fois dix millions ou un trillion).

Le Bodhisattva fit cette réflexion : Le jeune homme est-il négligent? (ou bien) est-il vigilant? — Connaissant bien sa nature, il ajouta : (Ce jeune homme), qui est un nourrisson des Brâhmanes, ne sait pas à qui il faut donner pour obtenir un grand mérite. J'irai et je le convaincrai sur ce point. — Là-dessus [1], couvert de son manteau, son vase à aumônes à la main, les portiques étant trop bien fermés, comme il n'était pas possible d'entrer par les portiques, il arriva par les airs et descendit dans la cour découverte qui était le lieu du repos de quatre-vingt mille Brâhmanes.

Le jeune Maṇḍavya, une cuiller d'or à la main, faisait servir (son monde), disant : Donnez ici de la soupe, ici du riz. — En apercevant le Bodhisattva, il fut en colère comme un serpent frappé d'un bâton et prononça cette stance :

Qui es-tu, toi qui es vêtu de haillons,
Misérablement accoutré comme un sale piçâca?
Attache à ta gorge (pour te pendre?) tes habits poudreux.
Qui es-tu, toi qui n'es digne d'aucune offrande?

Le Grand Être, le blâmant sans se fâcher, lui dit :

Illustre personnage, cette nourriture que tu as fait cuire,
(D'autres) s'en rassasient en buvant et mangeant.
Tu sais que je vis des dons d'autrui.
Qu'une part soit offerte au paria et qu'il la prenne.

Mais, pour lui dire : Cela n'est pas préparé pour des gens de votre sorte, — (Maṇḍavya) parla ainsi :

Cette nourriture que j'ai fait cuire est pour les Brâhmanes.
C'est pour mon bien, à moi qui suis croyant.
Va-t'en d'ici; pourquoi t'obstines-tu?
Des gens comme moi ne te donnent pas, misérable!

[1] Ici, le Jâtaka parle d'ablutions au lac Anavatapta.

Alors le Bodhisattva, pour montrer qu'il faut faire des dons à tous ceux qu'on aime, qu'ils aient des qualités ou qu'ils n'en aient pas, — car, de même qu'une graine semée dans l'eau ou dans le sol contracte le goût de la terre ou de l'eau, de même la graine ne sera pas improductive si on la sème dans un bon champ et produira un grand fruit si on la sème dans un champ de qualité (supérieure), — prononça cette stance :

On sème la graine dans le sol et dans l'eau;
C'est pour obtenir un fruit dans des champs arrosés (?),
En vertu de cette comparaison, donne : un don peut-être
Serait l'équivalent d'un honoraire (régulier).

Le jeune homme, dominé par la colère, dit : Qui donc a donné l'entrée à ce tonsuré? — Et, après avoir tancé les gardiens des portes, il dit :

Les champs, je les connais; dans le monde, moi, je dépose la semence.
Ceux où naissent les nobles Brâhmanes sont ici les champs les meilleurs [1].

Cette stance prononcée, il dit : Qu'on le bâtonne, ce misérable, avec des bambous, qu'on le saisisse par le cou, qu'on lui fasse franchir les sept portiques et qu'on le mette dehors.

Le grand homme dit alors :

Tu creuses une montagne avec tes ongles,
Tu manges le fer avec tes dents,
Tu essayes d'avaler le feu,
Toi qui censures un ṛṣi.

Ces paroles prononcées, il ajouta : Si je me faisais prendre

[1] Le Jâtaka intercale ici deux stances mises dans la bouche du Bodhisattva sur l'orgueil de la naissance et d'autres mauvais sentiments. Maṇḍavya appelle alors ses gens, qui accourent et font quelques difficultés d'exécuter ses ordres. Une troisième stance, que le Papañca-sûdanî ne donne pas, est introduite dans cet épisode, plus développé dans le Jâtaka que dans notre récit.

soit par les mains, soit par les pieds, il en résulterait de la douleur, et je serais la cause de beaucoup de démérite. — Et, par compassion pour les êtres, il s'éleva dans les airs et descendit dans la rue.

Bhagavat, qui a acquis la toute-science, illustra cet épisode par cette gâthâ :

A ces mots, Mâtaṅga, le ṛṣi qui a tous les héroïsmes,
S'avança à travers les airs sous les yeux des Brâhmanes.

Sur ces entrefaites, le roi des divinités principales et des divinités qui ont la garde de la ville tordit le cou à Maṇḍavya. Quand il lui eut tourné le visage, il avait la face en arrière, les yeux retournés; il vomit de la salive par la bouche. Son corps était raide comme un piquet. Les mille yaxas de sa suite firent de même aux quatre-vingt mille Brâhmanes. On alla promptement en porter la nouvelle à Brahmapajâpatî. Elle arriva l'air bouleversé et, en voyant le changement qui s'était fait, elle dit :

La tête est retournée du côté du dos,
Le bras est étendu inerte,
Les oreilles, les yeux sont comme d'un mort.
Qui a mis mon fils (en cet état) pour se jouer (de moi)?

(Les assistants) lui donnèrent cet avis :

Il est venu un Çramana vêtu de haillons,
Misérablement accoutré comme un sale piçâca,
Une étoffe poudreuse attachée à son cou.
C'est lui qui a mis ton fils (en cet état) pour se jouer (de toi).

A ces mots, elle comprit : C'est le seigneur qui m'a donné la gloire qui, par compassion pour mon fils, connaissant sa nature indolente, sera venu (ici). — Alors elle interrogea les serviteurs :

De quel côté s'en est allé ce grand savant?
Dis-le moi, serviteur. En allant dans cette direction,
Nous pourrions conjurer la ruine,
Peut-être même recouvrer la vie de cet enfant.

Ils répondirent :

C'est par les airs qu'il s'en est allé, ce grand savant,
Dédaignant la voie (ordinaire), comme la lune
Dans son plein. Il s'en est allé dans la direction de l'Est
Ce ṛṣi qui a fait un pacte avec la vérité[1] et beau.

Le grand homme était donc descendu dans la rue principale. Il se dit : Il faut qu'à dater d'aujourd'hui (je laisse) de mon pied une trace que les éléphants, les chevaux et autres (animaux) ne puissent effacer, que Diṭṭhamangalikâ voie seule, et non les autres. — Là-dessus, il se leva, fit sa tournée d'aumônes, prit la quantité de riz mêlée (à d'autres aliments) suffisante pour se nourrir, puis s'assit dans la salle de retraite. Après avoir mangé, il laissa dans son vase à aumônes un petit reste de nourriture.

Cependant Diṭṭhamangalikâ descendit de sa demeure et, en circulant dans la rue principale, elle vit la trace du pied : C'est, dit-elle, le pied du seigneur qui m'a donné la gloire. — Et, suivant la trace des pieds, elle le rejoignit, le salua et lui dit : Vénérable, pardonnez l'offense qui vous a été faite par votre esclave, car vous n'êtes pas subjugué par le ressentiment. Accordez-moi la vie de mon fils. — Et elle ajouta cette stance :

Sa tête est tournée vers le dos ;
Son bras tendu est raide et inerte ;
Ses oreilles, ses yeux sont comme ceux d'un mort.
Qui m'a joué le tour de mettre mon fils en cet état ?

Le grand homme dit : Ce n'est pas de cette manière que nous faisons un initié ; ce doit être l'œuvre de divinités bhûta ou yaxa, qui auront témoigné de leur grand respect pour les initiés en voyant qu'on les maltraitait.

— Vénérable, (je demande) seulement que ce ne soit pas

[1] Ou dont les promesses sont vraies (*saccapatiñño*).

une mauvaise action volontaire de votre part, mais que ce soit l'œuvre des divinités. Elles se laissent fléchir, les divinités. Comment obtiendrai-je (leur pardon)[1]?

— Eh bien! je t'indiquerai un remède. Dans mon vase à aumônes, il y a un peu de nourriture, reste de mon repas. Prends-en une portion, que tu humecteras, et jette-la à la figure de ton fils; délaye le reste dans une jarre d'eau et jette-le à la figure des quatre-vingt mille Brâhmanes.

— Je le ferai, dit-elle. — Et, prenant la nourriture, elle salua le grand homme et fit comme il avait dit.

A peine eut-elle jeté (la nourriture) à la face (de son fils), le roi des dieux principaux dit : C'est le maître lui-même qui fait le remède, nous ne pouvons rien faire. — Et il abandonna le jeune homme, qui, (se) frappant la tête (ou éternuant) (?)[2], se trouva, comme s'il n'avait éprouvé aucune douleur, dans son état naturel.

Alors sa mère lui dit : Vois, mon cher, la déformation (qui est l'œuvre) de tes familiers dépourvus de la crainte et de la honte du mal, tandis que les Çramaṇas sont tels que (tu es maintenant). Nourris plutôt les Çramaṇas, mon cher[3].

Alors, après avoir délayé dans une jarre d'eau le reste (de la nourriture), elle le jeta à la figure des Brâhmanes. Aussitôt les yaxas, les abandonnant, prirent la fuite. Les Brâhmanes

[1] Ou «la vie de mon fils, en un mot l'objet de mon désir».

[2] *Khipitvâ,* qui signifie «frapper» et «éternuer». Ce mot revient plus loin. Chaque fois, il a pour équivalent, dans le Jâtaka, *paṁsuṁ muñcanto* «secouant la poussière». *Khipitvâ* signifierait donc qu'il se battit lui-même pour se débarrasser de la poussière qui s'était attachée à lui pendant qu'il était resté étendu à terre comme mort. Je ne repousse cependant pas le sens de «éternuer». Ce passage a pu donner lieu à des interprétations diverses.

[3] Ce paragraphe est plus développé dans le Jâkata, qui cite même une stance de la mère au fils. Cette stance donne lieu à un commentaire très étendu.

éternuèrent (?) et, se levant[1] : Que nous a-t-on jeté à la figure? demandèrent-ils.

— Le reste de la nourriture du ṛṣi Mâtaṅga, fut-il répondu.

— Puisqu'on leur a fait manger, dit-on, le reste de la nourriture du Caṇḍâla, ils sont maintenant devenus des non-Brâhmanes; ces Brâhmanes ne sont plus des Brâhmanes, ce sont des Çudras. — Et ils ne paraissaient plus dans les fêtes.

Ils s'enfuirent de là et se rendirent dans le royaume de Majjhe; dans la ville du roi de Majjhe[2], ils se donnaient pour des Brâhmanes de premier rang et prenaient leurs repas dans la maison du roi.

III

En ce temps-là, le Bodhisattva, s'appliquant à restreindre le mal, voyageait, confondant ceux qui étaient fiers de leur naissance.

Il y avait alors un ascète du nom de Jâtimanta[3] qui disait : Nul n'est mon égal par la naissance, — et ne tenait aucun compte des autres. Le Bodhisattva, l'ayant aperçu sur le bord du Gange, où il habitait, dit : Je restreindrai bien son orgueil. — Et il se rendit auprès de lui.

L'ascète Jâtimanta lui fit cette question : De quelle naissance est monsieur?

[1] *Ou* « se levèrent en se battant (pour secouer la poussière) ». (Voir la note ci-dessus, p. 76.)

[2] Cette ville, le Jâtaka l'appelle Vettavatî et dit qu'elle était située sur le cours d'eau Vettana. Le nom du roi (ou du royaume) est écrit ici « Majjhe », plus loin « Mejjha » dans notre récit, « Meccha » ou « Maccha » dans le manuscrit (birman) du Jâtaka. (Bibliothèque nationale, fonds pâli, n° 148.)

[3] *Jâtimanta-tâpaso nâma;* j'avais lu *Jâtimatta* et, malgré le nom *nâma,* traduit : « un ascète fier de sa naissance ». — Mais le Jâtaka lit *Jâtimanta* et en fait un nom propre.

— Je suis Caṇḍâla, maître.

— Va-t'en, Caṇḍâla, va-t'en, Caṇḍala! Ceux qui demeurent sur le bord du Gange au-dessous laissent l'eau du Gange à ceux qui sont au-dessus.

— Bien, maître; j'habiterai dans le lieu que vous m'avez prescrit. — J'ai dit que j'habiterais près du Gange au-dessous, (mais) celui qui habite sur le Gange au-dessous doit remonter le courant, (se) dit-il. — Et il se fixa au lieu indiqué[1].

Dès le matin, l'ascète Jâtimanta descend à (l'eau du) Gange, se lave la bouche, baigne ses tresses. Le Bodhisattva se cure les dents, crache à plusieurs reprises, laisse tomber (dans l'eau) son cure-dents et son écuelle. La destinée voulut que celle-ci, sans s'arrêter ailleurs, s'arrêtât dans les tresses de l'ascète et y restât, et même que les crachats et le cure-dents se fixassent aussi dans les tresses de l'ascète.

— C'est, bien sûr, un trait du Caṇḍâla, dit l'ascète; et, regrettant (ce qui avait été fait), il vint trouver (le Caṇḍâla) et lui dit : Eh bien! Caṇḍâla, cette eau du Gange, tu l'as remontée? — Oui, maître. — Eh bien! tu as habité près du Gange au-dessous, habite près du Gange au-dessus (maintenant). — Bien, maître! j'habiterai au lieu que vous avez dit.

Demeurant là, il contentait ses désirs, se rendant au bord de l'eau comme cela se trouvait, à tel point du fleuve. L'ascète éprouva les mêmes désagréments; il vint trouver le Bodhisattva et lui fit cette question : Eh bien! Caṇḍâla, cette eau du Gange que voici, tantôt tu la remontes et tantôt tu la descends. — Oui, maître. — Ainsi, Caṇḍâla, tu ne veux pas laisser les initiés qui l'habitent en paix l'habiter en paix? Que dans sept jours ta tête se fende en sept! — Bien, maître! je ne permettrai pas au soleil de se lever.

Alors le Grand Être se dit : Sa malédiction retombera sur lui; (mais) je le garderai par compassion pour les êtres. — Le lendemain, en vertu de sa puissance surnaturelle, il ne

[1] Ou bien : « tel fut le parti qu'il adopta ».

permit pas au soleil de se lever; c'était la puissance surnaturelle d'un être doué de la puissance surnaturelle, pour ainsi dire inconcevable. A dater de ce moment, l'aurore ne paraissait plus, la division du jour et de la nuit n'existait plus; personne ne vaquait plus aux occupations de l'agriculture et du commerce. Les hommes et les yaxas disaient : Ce changement est-il un changement (produit par les) Bhûtas, les Devas, les Nâgas, les Supaṇṇas? — Dans la détresse où ils étaient, ils se dirent : Qu'y a-t-il à faire? La maison du roi, comme on dit, est très riche et capable de songer au bien du monde; allons-y! — Ils allèrent à la maison du roi et lui firent connaître la chose [1].

Le roi, après les avoir entendus, fut effrayé; néanmoins, il feignit l'assurance : Très chers, dit-il, n'ayez pas peur! L'ascète Jâtimanta, qui habite sur les bords du Gange, doit en connaître la cause. Interrogeons-le, il dissipera nos doutes. Là-dessus, accompagné de quelques guides, il se rendit auprès de l'ascète et, après lui avoir fait les politesses (d'usage), le questionna sur cette affaire.

L'ascète répondit : Oui, grand roi! Il y a un Caṇḍâla qui tantôt descend et tantôt remonte cette eau du Gange. C'est tout ce que je puis dire là-dessus. Questionne-le, il saura (de quoi il s'agit). — Le roi se rendit auprès du ṛṣi Mâtaṅga : Vénérable, est-ce vous qui empêchez le lever de l'aurore? demanda-t-il.

— Oui, grand roi.

— Pourquoi, vénérable?

— Si l'ascète Jâtimanta vient à moi, me salue et me demande pardon, je permettrai à l'aurore de paraître, grand roi.

Le roi alla vers (le premier) et lui dit : Maître, demandez pardon à l'ascète.

[1] Toutes ces circonstances sont rapportées en termes beaucoup plus brefs dans le Jâtaka. Il ne fait pas intervenir le roi dans le retour de la lumière solaire.

— Non, grand roi, je ne salue pas un Caṇḍâla.

— Maître, ne faites pas ainsi, considérez le bien de mon pays.

Il refusa de nouveau.

Le roi revint trouver le Bodhisattva et lui dit : Maître, il ne veut pas demander pardon.

— S'il ne demande pas pardon, je ne laisserai pas aller le soleil.

Le roi dit : L'un ne veut pas demander pardon, et, s'il ne demande pas pardon, (l'autre) ne veut pas lâcher le soleil. Qu'allons-nous devenir avec cet ascète ? (Mais il faut bien) que nous voyions le monde. Il ajouta : Eh! saisissez l'ascète. — Et lui-même, le prenant par les mains et par les pieds, le conduisit aux pieds du ṛṣi Mâtaṅga et, l'y maintenant : Demandez-lui pardon, par compassion pour le pays, dit-il.

— Pour moi, (dit le Bodhisattva), je pardonne bien quand il faut pardonner; mais la parole qu'il a prononcée doit retomber sur lui. Si je laisse aller le soleil, un rayon du soleil lui tombera sur la tête, et aussitôt sa tête se fendra en sept : voilà ce qui est (décidé). Mais que pareil malheur ne lui arrive pas! Vous donc, descendez dans cette eau jusqu'au cou, et placez-lui sur la tête une grande boule de terre. Alors je lâcherai le soleil, et un rayon du soleil, tombant sur la boule, la fendra en sept. Lui, alors, rejetant la boule et plongeant, dira : Qu'elle passe à un autre tîrthika! — Parlez-lui, et il sera heureux.

— Nous le ferons, dirent les hommes. — Et ils le firent. Alors le bonheur naquit pour lui. Désormais il ne s'enquit plus de la naissance des initiés, il s'enquit uniquement de leurs qualités. Il avait abjuré l'orgueil de la naissance et de la race, il n'était plus enivré d'orgueil.

Quand l'ascète Jâtimanta eut été ainsi dompté, la foule comprit la puissance[1] du Bodhisattva, et il s'éleva une grande rumeur (d'approbation). Le roi pria le Bodhisattva de venir

[1] Le mot du texte est Vâmaṁ (la gauche).

dans sa ville. Le Grand Être promit d'y aller : Je convertirai ces quatre-vingt mille Brâhmanes, dit-il, et serai ainsi dégagé de ma promesse. — Et il se rendit dans la ville du roi Majjhe.

Les Brâhmanes, l'ayant vu, dirent : Oh! ce grand voleur[1] est venu; il nous dévoilera en disant : Tous ceux-ci ont mangé les restes de mon repas, ils ne sont plus Brâhmanes. Et l'on nous bannira d'ici; nous serons privés de nos relations. — Ils se rendirent auprès du roi et lui dirent : Songez, grand roi, que cet initié Caṇḍâla est d'une mauvaise nature; il pratique des incantations dangereuses; il prend de la terre et il en fait de l'air, il prend de l'air et il en fait de la terre; il prend ce qui est loin et il le rapproche; ce qui est près, il l'éloigne. Il fait retourner le Gange en arrière et le fait remonter (vers sa source). Si cela lui plaît, il peut soulever la terre et la faire retomber; il est même capable[2] de saisir en tout temps la pensée d'autrui. S'il prend pied ici, il est à craindre qu'il ne perde votre royaume, ou même n'interrompe le cours de votre vie, ne vous prive de vos richesses. Suivez notre conseil, grand roi. Il importe de l'écarter aujourd'hui même.

Les rois sont, dit-on, à la merci d'autrui. Sous l'influence de plusieurs discours semblables, le (roi) fut entraîné à sa perte.

Le Bodhisattva était entré en ville pour mendier; dans un lieu agréable, (au bord) de l'eau, il avait mangé son riz mêlé à d'autres aliments; il s'était rendu ensuite au parc royal et, avec la sécurité que donne l'innocence, il s'était assis sur le banc de pierre fortuné. Malgré la science irréprochable qui lui permettait de se rappeler quatre-vingts kalpas, quarante dans le passé, quarante dans l'avenir, la mémoire lui manqua

[1] J'avais des doutes sur le mot « voleur »; mais il est confirmé par le Jâtaka, qui est, du reste, très concis et n'entre pas dans tous les détails sur la puissance magique de Mâtaṅga.

[2] Le texte a une négation (*na*) qui obligerait à traduire : « il n'est pas capable... » Je la considère comme une lettre à effacer. — Ces détails ne sont pas dans le Jâtaka.

l'espace d'un instant. Le roi, sans donner d'ordre à aucun autre, vint en personne et, pendant que le grand homme était assis, ne pensant pas (à mal) et sans précaution, il l'assaillit avec son glaive et le fendit en deux.

La première pluie qui tomba dans les états de ce roi fut une pluie de lobakicca, la neuvième fut une pluie de boue. C'est ainsi que neuf pluies tombèrent dans le royaume de ce roi, et le roi avec sa suite fut précipité dans le grand Niraya.

C'est pour cela que le Pandit a résumé (cette histoire) dans ces paroles :

Mejjha, pour avoir outragé l'illustre Mâtaṅga,
A été extirpé avec tout son entourage, et alors la royauté de Mejjha a pris fin [1].

C'est ainsi qu'il faut savoir que le roi Mejjha a cessé d'être roi.

6. DÉSACCORD DES TEXTES.

Après avoir fait connaître les *trois* récits qui correspondent aux *quatre* faits allégués dans l'Upâli-Suttam, il me reste à dire quelques mots sur le désaccord que j'ai signalé au commencement de cet article et que la suite de l'exposé a rendu manifeste.

[1] D'après le Jâtaka, Mâtaṅga est tué pendant son repas par les envoyés du roi, non par le roi lui-même. La punition du crime est énoncée ainsi : « Les divinités irritées inondèrent le royaume de Maccha d'une pluie de charbons ardents et firent que ce royaume ne fut plus un royaume. » — La stance finale de notre récit est reproduite par le Jâtaka, qui la cite comme appartenant au Cariyâpiṭaka. Je ne la trouve ni dans le Maccha (III, 10), ni dans le Kaṇhadipâyana (III, 11) du recueil qui nous est parvenu sous ce titre. Le sujet de ces deux textes n'est d'ailleurs pas celui des nôtres, bien qu'un Maṇḍavya figure dans le second.

L'Upâli-suttam annonce ou fait prévoir quatre récits; le Papañca-sûdanî en donne trois; mais le Jâtaka 522 en donne ou en indique quatre, dont les deux premiers correspondent aux deux premiers de l'Upâli-Suttam et de son Commentaire. Nous avons, en effet, les deux séries suivantes :

JÂTAKA 522.	UPÂLI-SUTTAM.
Daṇḍakì.	Daṇḍakì.
Nâḷikera.	Kaliṅga (= Nâḷikîra).
Arjuna.	Mejjha.
Kalâpu.	Mâtaṅga.

D'où vient ce demi-accord? — Je hasarde l'explication suivante : L'Upâli-Suttam aurait primitivement reproduit les quatre noms du Jâtaka 522. Quelque docteur ou interprète du Sûtra (je n'ose dire un copiste) y aura ajouté Mejjha, en lui accolant peut-être le nom de Mâtaṅga, ce qui aura fait cinq ou même six noms (Daṇḍakî, Nâḷikîra, Arjuna, Kalâpu, Mejjha, Mâtaṅga). La tradition fixée par le Jâtaka n'en comportant que quatre, on aura jugé nécessaire, à un moment donné, de revenir à ce nombre. Mais alors on aura tenu à conserver Mejjha, à cause de Mâtaṅga (qui est le Bodhisattva), et le nom de Mâtaṅga lui-même. Arjuna et Kalâpu auront donc été éliminés, Mejjha et Mâtaṅga maintenus, et, comme il fallait quatre noms de rois, Mâtaṅga aura été pris pour le nom d'un roi impie; ce qui serait, je l'avoue, une méprise un peu lourde.

Je donne cette hypothèse pour ce qu'elle vaut,

elle prête sans doute le flanc à la critique. Mais il est un fait certain : le texte de l'Upâli-Suttam, dans la partie qui nous occupe, est incorrect en lui-même; de plus, il ne s'harmonise pas avec le Jâtaka 522 qui, s'il n'est pas la source même à laquelle l'Upâli-Suttam a puisé, doit dériver de la même source que celle à laquelle ce texte a emprunté ses exemples.

NÂṬAPUTTA

ET LES NIGAṆṬHAS.

Les Nigaṇṭhas inspiraient aux Bouddhistes une aversion particulière, motivée, dit-on, par le principe qu'ils avaient adopté de se contenter pour tout vêtement de l'air ambiant, en d'autres termes, d'aller nus. Cet outrage public à la pudeur offensait les Bouddhistes avec juste raison. Mais les loques ramassées dans les cimetières et autres lieux dont se couvraient les Bouddhistes en vertu de leur institution première (ils se sont amendés depuis, c'est-à-dire qu'ils ont dégénéré) n'étaient-elles pas de nature à offenser ceux qui, sans approuver et même en condamnant le luxe du vêtement, réclament au moins la propreté? Entre la simplicité nigaṇṭha qui supprimait le vêtement et la simplicité bouddhique qui en admettait, en exigeait presque la saleté et la laideur, on peut fort bien ne voir qu'une différence de

degré, une simple nuance, comme celles que nous avons déjà signalées; et il y a grande apparence que l'aversion des Bouddhistes pour les Nigaṇṭhas est une justification de plus de l'adage connu : *Odia proximorum acerrima.*

Je voudrais, à propos de l'Upâli-suttam et de son Commentaire, le Papañca-sûdanî, rassembler les principales données que nous avons sur les Nigaṇṭhas et leur chef Nâṭaputta, en ajoutant aux renseignements fournis par les textes qui font l'objet de notre étude quelques indications puisées à d'autres sources. Je dois avouer ici que, au moment où j'ai publié la traduction de l'Upâli-suttam, j'ignorais ou j'avais oublié que Sp. Hardy en avait donné, d'après le recueil singhalais Âmâwatura (ou Âtmâvatara), une analyse très complète qui englobe le texte et le commentaire[1]. Je ne pense pas que l'existence de cette analyse ait dû être une raison de ne pas donner la traduction du texte pâli; mais si j'eusse été mieux avisé, j'eusse rappelé et utilisé le travail de Hardy. J'y recourrai au besoin dans le cours du présent article, que je commence par l'étude de la personne de Nâṭaputta.

1. LA PERSONNE DE NÂṬAPUTTA.

Son nom. Ce personnage est constamment appelé Nigaṇṭha-Nâṭaputto. Sp. Hardy, dans la portion de

[1] *A manual of Budhism*, p. 266-271.

son livre citée plus haut, l'appelle Niganthanâtha et ailleurs Nighanta (p. 225), Nigantanâtaputta (p. 292). Nigaṇṭha n'est qu'un qualificatif, Nâṭaputta étant le grand Nigaṇṭha comme Gotama est le grand Çramaṇa. Nous analyserons plus tard ce qualificatif; occupons-nous maintenant du nom propre Nâṭaputta.

Ce n'est pas le véritable nom, puisque Nâṭaputta signifie « fils de Nâṭa »; et le Commentaire Sumaṅgala-vilâsinî prend soin de décomposer Nâthaputta en Nâthassaputta[1]. Nâṭaputta ne nous donne en réalité que le nom du père de notre héros, si même il nous le donne.

Ce nom, quel est-il? On l'écrit très diversement. Les textes sanscrits portent Jñâta ou Jñâti; ce que le tibétain rend très fidèlement par *gñen* (parent). L'équivalent pâli devrait être Ñâta ou Ñâti; mais, dans aucun manuscrit pâli, ce nom ne commence par *ñ*; dans tous, la lettre initiale est un *n*. Par contre, ces manuscrits sont en complet désaccord pour la consonne de la seconde syllabe qui est un *ṭ* dans les manuscrits birmans, un *th* et quelquefois un *t* dans les manuscrits singhalais. Nous avons donc trois leçons Nâṭa, Nâtha, Nâta[2]. La deuxième, qui signifie « protecteur », est la plus intelligible; aussi les éditeurs du Sumaṅgala-vilâsinî l'ont-ils adoptée. Mais elle m'inspire quelque défiance par sa clarté

[1] Voir l'édition publiée par la *Pâli text society*, p. 144, § 7.

[2] J'en noterai plus tard une quatrième (ou cinquième) qui n'est ni pâlie ni sanscrite (voir p. 124, au bas).

même; et comme, dans plus d'un cas, j'ai trouvé la leçon des manuscrits birmans préférable à celle des manuscrits singhalais, je serais disposé à me prononcer encore en leur faveur dans celui-ci, bien que je ne puisse expliquer avec certitude le mot Nâṭa. Il ne diffère que par la longueur de l'*a* du mot Naṭaputta qui signifie « fils de danseur », qualification donnée au Buddha dans une de ses existences antérieures (212e Jâtaka). Les termes Naṭaka et Nâṭaka sont donnés comme équivalents pour signifier « danseur ». Il n'y aurait rien d'impossible à ce que Nâṭaputto signifiât « fils de danseur ». Faudrait-il songer ici à une altération du nom peut-être volontaire et malveillante pour un adversaire? Je ne sais. Mais je préfère la forme Nâṭa à cause de son obscurité même. Je tiens surtout à constater les divergences des manuscrits sanscrits et pâlis et celle des manuscrits pâlis entre eux sur l'orthographe et, par suite, sur le sens du nom du père de notre héros.

Mais, quand bien même nous parviendrions à résoudre l'énigme de Nâṭaputta, nous n'aurions en définitive que le nom du père. Quel est donc le nom du fils? Nous serait-il fourni par le Sâmaññaphala-suttam? Dans ce sûtra, Ajâtaçatru, interpellant chacun des six docteurs, dit à Nâṭaputta : *bho Aggivessana*, comme il dit : bho Kassapa à Puraṇa-Kassapo, bho Gosala à Makkhali-Gosâlo, bho Ajita à Ajita-Kesakambalo, bho Kaccâyana à Pakudha-Kaccâyano, bho Sañjaya à Sañjaya-Belaṭṭhaputto.

Nous serions donc fondé à soutenir que le grand Nigaṇṭha s'appelait de son nom Aggivessana[1]. Son nom complet serait Nigaṇṭha-Nâṭaputto Aggivessano (Aggivessana fils de Nâṭa, le Nigaṇṭha). Mais Aggivessana est-il bien un nom d'individu? Ne pourrait-il pas être un nom patronymique comme Gotama, Baradhvaja, etc. Cette dernière hypothèse paraît être la vérité; nous verrons même que c'est par erreur que ce nom aurait été attribué à Nâṭaputta. Ce qui est prouvé c'est qu'il s'applique à des individus très divers. On peut voir, dans le premier volume du Majjhima-nikâya que la *Pâli text society* vient de publier avec le concours de M. Trenckner, ce nom donné (p. 228-251) à un docteur de Vaiçâlî appelé Saccaka, qui, d'après son surnom de Nigaṇṭhaputto, doit être un nigaṇṭha, et (p. 497-500) au *paribbâjaka* Dîghanâtha, qui, lui, n'est pas un nigaṇṭha. Ce nom se retrouve, sous sa forme sanscrite Agnivaiçyâna, dans le 99e récit de l'Avadâna-Çataka, qui a pour titre Dîrghanakha, et il est rendu en tibétain par *Me-i cha-lag-can-gyi bu*, « fils de celui qui est vêtu de feu ». Cette traduction littérale n'apprend pas grand'chose; mais il est établi, par ces exemples, que Aggivessana ne peut pas être le nom propre du personnage qui nous occupe.

Sa polémique. Nâṭaputta est généralement cité en même temps que les cinq autres chefs d'école ad-

[1] Burnouf écrit Aggivessayâna (*Lotus de la bonne loi*, p. 458).

versaires du Buddha. Était-il donc ligué avec eux? S'il le fut, cela ne put arriver que dans le temps où la supériorité bien établie du Buddha força ses adversaires à s'unir contre lui. Car un document que nous invoquerons plus tard, sans y insister parce qu'il n'est pas bouddhique, nous apprend que le grand Nigaṇṭha eut aussi maille à partir avec ses prétendus alliés ou collègues, qui n'étaient au fond que des rivaux.

Quant à sa lutte avec le Buddha, elle paraît avoir été plus décidée, plus vive, plus ardente que celle des cinq autres chefs d'école. Les Jâtakas nous fournissent sur ce point quelques lumières. Dans le 528e, Nâṭaputta figure avec quatre autres tîrthikas (Sañjaya seul est omis) comme ayant été, dans une existence antérieure, un « égaré » (*diṭṭhigatiko*) en lutte avec le « pèlerin de la grande bodhi » (*mahâbodhiparibbâjako*), le futur Buddha. Mais Nâṭaputta est cité en plus, et seul, dans deux autres Jâtakas, les 339 et 246.

Il y avait un pays appelé Bâveru, dont les habitants ne savaient pas ce que c'est qu'un oiseau. Un jour, des marchands, qui venaient trafiquer chez eux, apportèrent un corbeau. Grand étonnement des gens de Bâveru à la vue de cet être inconnu qu'ils obtiennent, non sans peine, des marchands, au prix de cent sols, mettent dans une cage d'or et choient de toutes les manières! Plus tard, les mêmes marchands reviennent avec un paon. L'admiration excitée par ce nouvel oiseau dépasse de beaucoup

celle que le corbeau avait fait naître. Les habitants de Bâveru réussissent à l'obtenir pour mille sols, et comblent d'honneurs et de soins le nouveau volatile, sans plus se soucier du corbeau complètement délaissé et réduit à se nourrir de ses excréments. Ce corbeau, c'était Nâṭaputta dans une existence antérieure, le paon était le futur Buddha. Tel est le Bâveru-jâtaka (339) raconté à propos de la facilité avec laquelle le Buddha, dès qu'il parut, éclipsa ses rivaux. On voit qu'il s'y fait la part assez belle, et que, si Nâṭaputta le Nighaṇṭha parlait mal du Çramaṇa-Gotama, le Çramaṇa-Gotama, de son côté, ne chantait pas les louanges de Nâṭaputta le Nigaṇṭha : il en fait un corbeau, se donnant lui-même comme un paon. C'était son droit.

Le Jâtaka 246 est plus caractéristique encore. Gotama, étant à Vaiçâlî, avait été invité à dîner par le Senâpati-Siṁha[1], et avait mangé de la viande; trait qui nous prouve, par parenthèse, que le Buddha savait se départir de sa règle. Si rigide qu'on soit, il est des circonstances où il faut céder, et Gotama était bien obligé de faire des concessions à ses amis puissants. Or, le fait parvint à la connaissance des Nigaṇṭhas qui ne manquèrent pas, eux et leur chef, de le publier, de faire savoir à tous que Gotâma avait sciemment mangé de la viande. Les Bhixus s'en émurent; leur maître, pour les calmer, leur

[1] Le deuxième récit de l'Avadâna-Çataka nous montre le Buddha reçu dans la maison de ce même personnage; mais les circonstances sont tout autres (*Journ. asiat.*, août-sept. 1879, p. 159).

raconta une histoire d'autrefois. Un ascète mendiait dans Bénarès; un propriétaire le fit entrer chez lui, lui servit du poisson, et ne lui offrit du riz bouilli qu'après que le poisson eut été mangé. Le repas achevé, le propriétaire dit à l'ascète : « C'est pour vous que ce poisson a été tué et préparé : c'est vous qui l'avez mangé. C'est donc vous qui êtes coupable de ce meurtre, ce n'est pas moi. » — L'ascète répondit « que le sage ne saurait être coupable des fautes d'autrui, qu'il est innocent du meurtre d'un animal qu'on l'a forcé de manger ». Or, cet ascète était Gotama : le propriétaire était Nâṭaputta; quoi d'étonnant que ce Nâṭaputta, après avoir méchamment fait manger de la viande à Gotama, triomphe de lui quand d'autres lui en font manger?

Je ne toucherai pas les questions étrangères à mon sujet que cet épisode peut soulever, en particulier l'argument très contestable prêté à l'ascète. Je retiens seulement ce fait que Nâṭaputta, secondé par ses disciples, était aux aguets pour surprendre quelque manquement chez son rival et s'en faire une arme afin de le perdre de réputation. Il ne l'attaquait pas ouvertement et même n'argumentait pas directement contre lui, recourant à ses disciples pour soutenir une lutte dans laquelle il semble qu'il aurait dû payer de sa personne. Il y a plus, si nous en croyons le Papañca-sûdanî, Nâṭaputta n'aurait jamais *vu* Gotama[1]; car il ne l'avait pas vu (le Commentaire l'af-

[1] Voir ci-dessus, p. 16.

firme) avant l'épisode raconté dans l'Upâli-sutta, il ne le vit pas pendant cet épisode, et il mourut aussitôt après. Faut-il prendre le mot « voir » à la lettre, ou l'entendre dans le sens de « assister aux leçons »? Il est probable que cette dernière acception est la vraie; car l'autre semble inadmissible. Nâṭaputta et Gotama avaient dû se voir; je suis même disposé à croire qu'ils se sont vus de beaucoup plus près que les dénégations du Commentaire ne semblent donner lieu de le supposer. Mais il s'agit ici d'une hypothèse qui trouvera sa place plus loin.

Sa résidence. Où résidait le grand Nigaṇṭha? Allait-il, comme son rival, de lieu en lieu, ou avait-il une demeure fixe? Il se trouvait à Nâlandâ lors de l'épisode raconté dans l'Upâli-sutta; il tombe malade et on l'emporte à Pâvâ où il meurt. Est-ce donc Pâvâ qui était sa résidence? Mais pourquoi se trouvait-il à Nâlandâ? Était-il venu y chercher Gotama, ou est-ce Gotama qui était venu l'y chercher? Ou bien s'y était-il rendu pour réchauffer le zèle des amis qu'il avait dans cette ville ou dans les environs? Le Commentaire dit en effet qu'il en avait. Il est bien difficile de répondre avec certitude; mais le plus probable est que Nâṭaputta avait adopté, comme Gotama, ce système de vie errante, qui paraît avoir été dans les habitudes des docteurs indiens de ce temps-là et de leurs disciples.

Notons que Nâlandâ fut une des résidences favorites du Buddha et qu'il comptait aussi des amis à

Pâvâ. Il y possédait un vihâra, et cette ville fut la dernière localité qu'il visita avant de se rendre à son lit de mort de Kuçanagara; c'est à Pâvâ qu'il fit son dernier repas, ce repas de viande de porc qui l'envoya dans le Nirvâna. Pâvâ a donc joué un rôle important dans la mort des deux rivaux; c'est à Pâvâ que Nâṭaputta mourut du mal contracté à Nâlandâ; c'est à Pâvâ que Gotama contracta le mal dont il mourut à Kuçanagara.

Sa mort. C'est le Commentaire de l'Upâli-sutta qui nous fait connaître la fin du grand Nigaṇṭha; il mourut à Pâvâ des suites d'un accès de colère causé par l'échec éprouvé à Nâlandâ lorsqu'un de ses principaux et de ses plus opulents disciples, Upâli, passa de son école à celle de son adversaire. Sa mort précéda celle du Buddha dont il était d'ailleurs l'aîné.

Son rôle. Nâṭaputta était le chef de l'école nigaṇṭha : cela ne fait pas de doute. La seule question que nous voulions élever à ce sujet est celle-ci : cette école existait-elle avant lui et était-il le successeur d'un maître qui l'avait précédé? Ou bien en était-il le fondateur, et cette école fut-elle son œuvre? Au premier abord, on est disposé à admettre la deuxième solution; mais nous verrons qu'il y a des réserves à faire : car la question se représentera.

Pour le moment, nous avons à étudier l'école nigaṇṭha, la façon dont elle était constituée, les principaux traits de son organisation.

2. L'ÉCOLE NIGAṆṬHA.

Signification du nom. Et d'abord, que signifie ce nom? Les textes sanscrits portent *nirgrantha* « sans nœud », ce que l'on interprète dans le sens de « sans vêtement, nu »; aussi la traduction tibétaine de ce mot est-elle *gcer-bu* « nu ». *Nirgrantha* devient en pâli *niggantha;* mais ce mot ne se rencontre jamais sous cette forme : le *g* n'est pas doublé en général, et surtout les dentales *nt* sont remplacées par les cérébrales *ṇṭ*[1]. Toutefois, ces différences orthographiques ne changent pas la valeur du terme qui, en pâli comme en sanscrit, signifie « sans nœud, non lié ». Mais de quel lien s'agit-il?

Dans sa traduction du Sâmañña-phala-suttam, Burnouf s'exprime ainsi : « Et parce qu'il est ainsi retenu, grand roi, il est nommé Nigaṇṭho, c'est-à-dire libre de toute chaîne, pour qui toute chaîne est détruite, qui a secoué toutes les chaînes[2]. » Les trois termes pâlis que rend la fin de cette phrase sont *gatatto, yatatto, ṭhitatto.* Le Commentaire[3] nous apprend qu'ils signifient : « dont la pensée a atteint le sommet (*koṭipattacitto*), dont la pensée est bien retenue (*saññyatacitto*), dont la pensée est bien équilibrée (*suppatiṭṭhitacitto*) ». Burnouf s'est donc trompé dans son interprétation; il s'est trompé aussi, je crois,

[1] En revanche, le prâkrit des écrits jaïns ne connaît pas d'autre forme que *niggantha.*

[2] *Lotus de la bonne loi*, p. 458.

[3] Sumaṅgala-vilâsinî, p. 168.

en prenant ces trois termes pour des explicatifs du mot Nigaṇṭha. Double erreur bien excusable! Car le langage du Sâmañña-phala-s., incomplet et redondant à la fois; énigmatique surtout[1], est à peu près inintelligible sans le secours du Commentaire, que Burnouf n'avait pas à sa disposition. Mais s'il est difficile de dire avec Burnouf que le Nigaṇṭha est appelé « libre » *parce qu'*il est « retenu », il est vrai néanmoins de dire qu'il est à la fois délié et lié, — délié du mal et lié au bien ou par le bien. Nous parlerons plus tard des liens qui le retiennent, nous allons faire connaître dès à présent le « nœud » (gaṇṭhi-grantha) qu'il est parvenu à délier. Ce nœud est ce que les Bouddhistes appellent *kleça* (le mal moral). Le Sumaṅgala-vilâsinî nous le dit en ces termes :

Pour nous le kleça destructeur, le kleça qui fait obstacle n'existe pas; nous sommes affranchis du lien (*gaṇṭhi*) du kleça. C'est à cause du nom adopté en raison de cette définition que l'on dit Nigaṇṭho.

Sont-ce les Nigaṇṭhas eux-mêmes qui parlent ici, ou sont-ce les Bouddhistes qui les font parler? Quoi qu'il en soit, je ne pense pas que les Nigaṇṭhas pussent souhaiter une explication de leur nom plus favorable que celle que les Bouddhistes leurs ennemis nous donnent ici ou nous transmettent. Il me semble même que si ce nom n'avait pas été déjà pris, les Bouddhistes auraient parfaitement pu se

[1] « Not explicit and clear », dit très justement M. Jacobi (*Kalpasutra*, p. 6).

l'approprier. Je ne recherche pas si le mot Kleça entrait dans la nomenclature nigaṇṭha comme dans la nomenclature bouddhique, ou si les Bouddhistes traduisent dans leur commentaire une expression nigaṇṭha par une des leurs. Je note seulement que cette définition des Nigaṇṭhas, donnée ou transmise par leurs plus grands adversaires, établit entre les deux sectes rivales un rapprochement remarquable.

En résumé, le mot Nigaṇṭha signifie « sans nœud » et désigne, au sens moral, un sage qui s'est affranchi des entraves du mal (*kleça*), au sens physique, un homme qui ne s'embarrasse d'aucun vêtement. Dirons-nous que la première acception était celle des Nigaṇṭhas eux-mêmes, la seconde celle de leurs adversaires? Non; car ce sont les adversaires qui nous font connaître l'une et l'autre. Nous dirons que le mot Nigaṇṭha désignait, pour le vulgaire, un ascète qui allait nu, et, pour les savants, un sage qui se prétendait parfait.

Tenue des Nigaṇṭhas. Malgré les nombreux témoignages qui représentent les Nigaṇṭhas comme des ascètes absolument nus, on peut se demander si la nudité était pour eux une règle inflexible à laquelle nul ne pouvait se soustraire. Ce qui est certain c'est que leur tenue (au dire de leurs adversaires, il est vrai) n'était propre qu'à inspirer le dégoût. Sumagadhâ, fille d'Anâthapiṇḍada, transportée, par l'effet de son mariage, à Pundravarddhana, ne pouvait supporter la vue de « ces Nirgranthas avec leurs

(cheveux) sales (ou noirs?) en ailes de corbeau, leurs vêtements couverts de taches, leur corps exhalant une mauvaise odeur, nus, semblables à des Prêtas[1] ». L'expression *malapaṭalavastrâ*, que je traduis par « aux vêtements couverts de taches », est en contradiction avec *nagnâ* « nus ». Burnouf traduit : « n'ayant d'autres vêtements que les souillures dont ils étaient couverts[2] », en d'autres termes, vêtus de crasse et d'ordure. Cette version, qui fait disparaître la contradiction, est sans doute la meilleure. Ne peut-on pourtant pas admettre une certaine latitude en ce qui touche le vêtement dans l'école nigaṇṭha? L'essentiel aurait été d'éviter tout luxe; pour obéir à cette règle, les uns n'auraient porté que des vêtements sales, les autres n'en auraient pas porté du tout.

Je crois trouver la confirmation de ce que j'avance dans un épisode qui illustre le Commentaire des vers 316-317 du Dhammapada, et dont voici la traduction :

Un jour, les Bhixus, ayant vu des Nigaṇṭhas, discoururent à leur sujet : Très chers, les Nigaṇṭhas qui se couvrent au moins une partie du corps sont plus retenus que ceux qui vont complètement nus et sans vêtement; ceux-là, je crois, ont de la pudeur.

Les Nigaṇṭhas, l'ayant appris, dirent : Ce n'est pas par ce

[1] Te nirgranthâ : kâkapaxamalinâ malapaṭalavastrâ durgandhaçarîrâ nagnâ : pretasadṛçâ : ‖ (Sumagadhâ-avadâna, fol. 2 v°, l. 3).

[2] *Intr. à l'hist. du Boudd. ind.*, p. 278 (réimpression). Sa traduction semble justifiée par le passage du Dhammapada cité plus loin.

motif que nous nous couvrons, nous qui (n)'avons (pour vêtement que) la poussière, la crasse, etc.; mais les familles sont assujetties aux organes vitaux (aux préjugés?); aussi c'est de peur qu'elles ne fassent rien tomber dans nos vases à aumônes, c'est à cause de cela que nous nous couvrons[1].

Il y avait donc des Nigaṇṭhas qui repoussaient la nudité absolue et se vêtaient en partie. Les Bouddhistes prétendent et leur font dire que c'était par calcul, nullement par pudeur. Je n'approfondis ni ne discute les motifs; je m'en tiens au fait. La règle devait être de se vêtir le moins possible, avec le plus de simplicité possible. Les rigides ne mettaient aucun vêtement; les autres se couvraient une partie du corps de vêtements très peu luxueux assurément.

Composition de l'école nigaṇṭha. Les disciples de Nâṭaputta se divisaient en hommes et en femmes; il y avait les Nigaṇṭhas et les Nigaṇṭhîs, comme, dans l'école de Gotama, les Bhixus et les Bhixunîs.

[1] Le texte donné par M. Fausböll (p. 398, l. 9-16 de son Dhammapada) ne me paraît guère intelligible. Le ms. 118 (Camb. Siam.) du fonds pâli de la Bibl. nat. est bien incorrect; mais je trouve qu'il offre en certains endroits de meilleures leçons que celui de M. Fausböll, dont je propose d'amender le texte de la manière suivante, en corrigeant l'un par l'autre le texte imprimé et le texte manuscrit :

Ekasmiñ divase bhikkhû nigaṇṭhe disvâ kathañ samuṭṭhâpesuñ ||
Âvuso sabbaso appaṭicchannehi acelakehi ime nigaṇṭhâ viratarâ ye ekañ passañ pi tâva paṭicchâdenti sahirikâ maññe ete ti || ||

Tañ sutvâ nigaṇṭhâ Na mayañ etena kâraṇena paṭicchâdema pañsurajâdayo patikulâyeva jîvitindriyapatibandhâ evañca te no bhikkhâbhâjanesu mâ patiñsûti iminâ kâraṇena paṭicchâdemâti || ||

Ces disciples de Nâṭaputta vivaient de mendicité, comme ceux de Gotama, et nous avons noté le nom de *piṇḍaka* donné à l'aumône qu'ils recevaient, tandis que celle des disciples de Gotama est appelée *piṇḍapâta*, différence légère dans la désinence d'un même terme. Dans le texte du Commentaire du Dhammapada cité plus haut, les Nigaṇṭhas disent *bhikkhâbhâjana* en parlant de leur vase à aumônes; on sait que celui des Bouddhistes est ordinairement appelé *patra*. Disons-nous que le vase à aumônes des Nigaṇṭhas porte le nom de *bhikkhâbhâjana?* Ce serait peut-être aller trop loin. Mais ce ne sont là que des minuties. Une question plus grave se présente à nous.

On sait que les disciples de Gotama formaient « quatre assemblées » ou « une assemblée quadruple » (*catuparisâ*), les Bhixus et les Bhixunîs d'une part, les Upâsakas et les Upasikas de l'autre. Il n'est pas dit positivement que la même division ait existé chez les Nigaṇṭhas; mais certains indices donnent lieu de le supposer.

Que voyons-nous, en effet, dans l'Upâli-suttam? D'abord un disciple de Nâṭaputta voué à des mortifications, l'ascète (*tapassî*) Dîgha, qui, au retour de son entretien avec Gotama, trouve son maître en présence d'une « grande assemblée de gens domiciliés » (*mahatiyâ gihiparisâya saddhiṁ*). Je ne sais si l'expression *gihiparisâ* se trouve dans les textes pâlis, appliquée à une réunion d'Upâsakas bouddhistes; mais je ne serais pas étonné qu'elle y fût, et si je ne savais

qu'elle désigne ici une assemblée niganṭha, je pourrais parfaitement croire qu'elle désigne une assemblée d'adhérents laïques du Buddha. Notons que, dans tout le sûtra, Upâli est qualifié « maître de maison » (*gahapati*[1]) et Dîgha « ascète » (*tapassî*). L'opposition de ces deux termes est frappante comme la diversité de classe des personnes que ces deux termes désignent. De plus, il est dit que Upâli habite une maison somptueuse, que les Niganṭhas et les Niganṭhîs venaient y demander l'aumône. Je me crois donc fondé à supposer qu'il y avait deux classes de Niganṭhas : les *Tapassî* (ascètes) et les *Gihî* (maîtres de maison), les premiers moines, les seconds adhérents laïques, correspondant respectivement aux *Çramanas* (ou *Bhixus*) et aux *Upasakas* du Buddha; et, puisqu'il y avait des Niganṭhîs ou disciples femelles, qu'elles devaient se diviser en deux classes : ascètes féminins et maîtresses (ou femmes de maîtres) de maison. Nâṭaputta aurait donc eu, comme Gotama, ses « quatre assemblées ».

Cette conclusion paraît être un motif de plus pour faire des réserves quant à la nudité de disciples de Nâṭaputta. Upâli et les autres maîtres de maison niganṭhas étaient-ils nus? Les Niganṭhîs des deux ordres étaient-elles nues? Si je comprends bien le Commentaire du Dhammapada, la nudité blessait

[1] Dans un passage du Commentaire qui sera cité plus loin, Upâli, disciple de Nâṭaputta, est même qualifié Upâsaka (voir ci-dessous, p. 120, au milieu).

quelques-unes des familles qui donnaient l'aumône aux mendiants nigaṇṭhas. Cette nudité ne semble donc pouvoir s'entendre que des ascètes, et encore des plus rigides d'entre eux.

Destinée de l'école nigaṇṭha. La mort de Nâṭaputta n'entraîna pas la ruine de son école; cette école lui survécut. Les Nigaṇṭhas subsistaient encore au temps d'Açoka, qui en parle dans ses édits[1]. Ils n'avaient pas disparu au milieu du VIIe siècle, c'est-à-dire près de mille ans après la mort de Nâṭaputta, lorsque Hiouen-Thsang en rencontrait dans diverses parties de l'Inde, notamment : dans le centre, à Bénarès, où, parmi les dix mille hérétiques qui fréquentaient les cent temples des dieux, on en voyait beaucoup qui allaient nus; à Pundra-varddhana, décrit dans le Sumagadha-avadaña comme un centre bouddhique, et où, du temps de Hiouen-Thsang, les sectaires nus étaient les plus nombreux parmi ceux qui fréquentaient les cent temples des dieux; dans l'Est, à Samataṭa, où le voyageur chinois fit la même remarque qu'à Pundra-varddhana; au Sud, dans le Kaliṅga, où deux cents temples des dieux étaient desservis ou visités par une multitude d'hérétiques dont la plupart étaient nus; dans le Dravida, où l'on en voyait beaucoup dans les quatre-vingts temples des dieux; à Cola, où ces temples se

[1] Le mot *Nigaṁṭhesu* se trouve à la ligne 5 du VIIIe édit, qui se lit autour du pilier de Delhi.

comptaient par dizaines et étaient fréquentés par un grand nombre de sectaires nus [1].

L'expression chinoise employée par Hiouen-Thsang pour désigner ces sectaires nus est *ni-kien*, abréviation de *ni-kien-t'o* qui reproduit le sanscrit *nirgrantha*, mais inapplicable à *nagna* « nu », dont la transcription régulière est *no-kien-na* (ou *no-kien*).

Après cette esquisse de la constitution et de l'histoire de l'école niganṭha, nous allons essayer de rassembler le système doctrinal de Nâṭaputta et de son école.

3. DOCTRINE NIGAṆṬHA.

Les quatre abstentions. Dans le Sâmañña-phala-s., chacun des six tîrthikas, interrogé par Ajâtaçatru, donne un aperçu de son système qui peut se résumer en un mot. Puraṇa-Kassapo enseigne l'*akariyam*, Makkhali-Gosâlo le *saṁsârasuddhi*, Kesakambali le *uccheda*, Pakuddha-Kaccaño le *aññena-aññaṁ*, Saṁjaya le *vikkhepa*, Nâṭaputta le *catuyâma-samvaraṁ* « le frein des quatre abstentions réunies », selon Burnouf.

Qu'est-ce que ce quadruple frein? Nâṭaputta a l'air de l'expliquer par ces quatre qualificatifs : *sabbavâri-vârito-yutto-dhuto-phuṭṭho.* Ce que Burnouf traduit : « retenu par le lien qui enchaîne, enveloppé par tous les liens, enlacé par tous les liens, resserré par tous les liens ». Il est évident que ces expressions

[1] Stan. Julien, *Vie de Hiouen-Thsang*, p. 399, 430, 441, 443, 449, 454.

n'expliquent rien; elles ne servent qu'à renforcer le terme principal et sont purement redondantes. Après avoir lu et médité cet exposé, on ne sait rien, absolument rien sur les « quatre abstentions ».

Les expressions du Sâmañña-phala-s. sont précisément celles dont Gotama se sert pour son deuxième argument dans l'Upâli-suttam. Quoique j'eusse exécuté, il y a longtemps, une copie du Sâmañña-phala-s., je n'ai pas reconnu l'emprunt qui lui était fait ici, je n'ai pas recouru à la traduction de Burnouf, et, après avoir rendu *catuyâmasaṃvuto* par « enfermé des quatre côtés », j'ai traduit ainsi les quatre termes qui semblent l'expliquer : « enveloppé par l'eau de toutes parts, en contact avec l'eau sur tous les points, battu par l'eau de tous les côtés, touché par l'eau complètement[1] ». On ne croirait pas que cette traduction est celle du passage dont on vient de lire la traduction par Burnouf. Le dissentiment ne porte pourtant que sur le mot *vâri* qui a le sens de « eau » et que j'ai pris dans ce sens, pensant qu'il s'agissait d'un homme plongé dans l'eau et hors d'état de diriger sa marche. Burnouf a vu, avec raison, dans *vâri* un dérivé de *vṛ* « empêcher » et traduit en conséquence. Ce qui est singulier c'est que le Commentaire du Sâmañña-phala-s., tout en entendant *vâri* comme Burnouf, lui prête en même temps le sens de « eau » que j'avais adopté, ou fait intervenir l'eau dans son explication. J'en donnerai

[1] Voir ci-dessus, p. 20.

la raison tout à l'heure. Tout ce que j'ai à dire maintenant, c'est que le Sumaṅgala-vilâsinî mêle ou substitue maladroitement une explication qu'on ne lui demande pas à celle qu'on lui demande et qu'il ne donne pas. Pas plus que le texte, le Commentaire ne nous fait pas connaître les quatre abstentions (*catuyâmasamvaraṁ*) désignées comme le fondement ou le résumé du système de Nâṭaputta.

Ces quatre abstentions, sur lesquelles le Sumaṅgala-vilâsinî garde un silence inexplicable, le Papañca-sûdanî nous les fait connaître en ces termes :

1. Le (Nigaṇṭha) ne maltraite pas les êtres vivants, ne fait pas maltraiter les êtres vivants, n'approuve pas celui qui maltraite des êtres vivants (*violence et meurtre*).

2. Il ne prend pas ce qui n'est pas donné, ne fait pas prendre ce qui n'est pas donné, n'approuve pas celui qui prend ce qui n'est pas donné (*vol*).

3. Il ne dit pas de mensonges, ne fait pas dire des mensonges, n'approuve pas celui qui dit des mensonges (*mensonge*).

4. Il ne désire pas l'agrandissement[1] et n'approuve pas celui qui désire l'agrandissement (*ambition et désir de jouir*).

Telles sont les quatre prescriptions fondamentales de Nâṭaputta. Le deuxième argument de Gotama revient donc à ceci : Nâṭaputta a beau être ferme

[1] *Na bhâvitam âsiṁsati.* Le Commentaire, se commentant lui-même, ajoute que par *bhâvitam* il faut entendre « les cinq qualités du désir (*pañca-kâma-guṇa*) ». Hardy, qui donne cette énumération (p. 269), dit : « Evil desire ».

dans l'observation des quatre abstentions, dont la première est relative au meurtre des êtres animés, il ne peut faire un pas dans une direction quelconque sans écraser des animalcules; ce qui est une violation de cette première défense. Upâli est obligé d'en convenir, mais donne pour excuse que, l'acte n'étant pas intentionnel, il n'y a pas violation de la règle.

Mais pourquoi le Sumaṅgala-vilâsinî parle-t-il d'eau prohibée, à propos de ces quatre abstentions? Il s'agit ici d'un point particulier de l'enseignement nigaṇṭha.

Prohibition de l'eau froide. C'est un fait connu, mais connu seulement, je crois, par l'Upâli-suttam et l'analyse de Hardy, que Nâṭaputta condamnait l'usage de l'eau froide et prescrivait celui de l'eau chaude[1]. Voici sur ce point l'explication du Papañcasûdanî :

Sabbavârivârito = *vârita-sabba-udako* « s'abstenant toute eau »; c'est-à-dire rejetant toute eau froide; il a l'intime persuasion que, dans l'eau froide, il y a des êtres, et c'est pour cela qu'il n'en fait pas usage : [ou bien *sabbavârivârito*, c'est-à-dire restreignant le mal par la restriction de tout mal[2]]; — *sabbavâriyuto*, c'est-à-dire doué de la restriction de tout mal; — *sabbavâridhuto*, c'est-à-dire qui a secoué le mal par la res-

[1] Dict. de Childers, art. *Titthiya*. D'après le Sumaṅgala-vilâsinî (p. 144-145), Pakuddha-Kaccâno avait adopté le même principe.

[2] *Athavâ sabbavârivâritoti sabbena pâpavâreṇa vâritapâpo.* Pour le reste, voir Sumaṅgala-vilâsinî, p. 168.

triction de tout mal; — *sabbavâriphuṭṭho*, c'est-à-dire touché par la restriction de tout mal[1].

(Malgré cela) il fait du mal à de petits êtres, il donne la mort à de petits êtres; car il reconnaît l'existence d'êtres animés à un seul sens, à deux sens, dans le bois sec, les feuilles flétries, le sucre, les débris de poterie; il y reconnaît des êtres animés : il sent qu'une petite goutte d'eau est un petit être, une grande goutte d'eau, un grand être[2].

Donc, selon Nâṭaputta, l'eau froide renferme des animalcules, et c'est à cause de cela qu'il l'interdit pour tout usage interne et externe, ainsi qu'il sera dit tout à l'heure; il ne permet que l'emploi de l'eau chaude comme étant privée d'animalcules. On voit que cette prohibition de l'eau froide, à laquelle il est évident qu'on attache une grande importance, est au fond accessoire; elle n'est qu'un corollaire de la première des quatre abstentions, un moyen de pratiquer plus parfaitement la règle qui défend de nuire aux êtres vivants.

Cette prohibition de l'eau froide, Gotama ne l'invoque pas dans son second argument de l'Upâlisuttam, où il s'appuie uniquement sur la première des quatre abstentions considérée d'une manière

[1] Commun aux deux commentaires, sauf la partie entre crochets spéciale au Papañca-sûdanî, et qui est une seconde explication du premier des quatre termes cités plus haut. Cette explication, qui consiste dans une pure tautologie, corrige la première où il est mal à propos question de l'eau, et doit être la vraie. La première, tout inexacte qu'elle est, a l'avantage de nous fournir un précieux renseignement sur l'emploi de l'eau.

[2] Paragraphe spécial au Papañca-sûdanî; quelques-uns des traits cités se trouvent dans Hardy, p. 269.

générale. C'est dans son premier argument qu'il l'invoque, en la détournant, pour ainsi dire, de son objet et l'appliquant à un cas tout différent, celui où, la conservation de la vie dépendant de l'eau froide, un Nigaṇṭha malade meurt bravement (ou sottement) par fidélité à son principe de n'employer que l'eau chaude. Voici ce que dit à ce sujet le Papañca-sûdanî :

Ce (Nigaṇṭha) a une maladie de la bile. Si on ne lui administre pas de l'eau froide pour boire, pour se laver les mains et les pieds, pour s'en frotter les membres, la maladie augmente. Lui administre-t-on de l'eau froide, la maladie s'apaise. Or, c'est précisément l'eau chaude qu'il emploie...

Ainsi, dans ses deux premiers arguments, Gotama s'appuie sur l'enseignement même de Nâṭaputta, sur deux prohibitions de ce chef d'école, l'une secondaire, mais très importante, interdisant l'eau froide pour éviter le meurtre des êtres vivants; l'autre principale, interdisant d'une manière générale le meurtre des êtres vivants. En un mot, il fait appel à la première des quatre abstentions présentées dans le Sâmañña-phala-s. comme la base de l'enseignement nigaṇṭha.

Mais ces quatre abstentions ne sont pas autre chose qu'une règle morale. Elles correspondent à ce que l'on appelle, dans le système bouddhique, le Pañca-çîla. Dire que l'enseignement nigaṇṭha repose sur les quatre abstentions revient au même que si l'on disait que le Bouddhisme est tout entier dans le

Pañca-sîla ; ce qui serait inexact. Le Bouddhisme repose sur les quatre vérités et sur les douze Nidâna qui en sont l'auxiliaire indispensable. Pour connaître le véritable enseignement nigaṇṭha, il faut savoir comment Nâṭaputta résout la question à laquelle Gotama a répondu en « faisant tourner la roue de la loi », en d'autres termes comment il résout le problème de la suppression de la douleur.

Suppression de la douleur. Ici nous sommes obligé de passer du Tipiṭaka au Kandjour. Le récit tibétain qui correspond au Sâmañña-phala-s. pâli donne au système nigaṇṭha une base tout autre que celle dont il vient d'être question. Mais cet exposé ne se trouve pas seulement dans le volume IV du Dulva d'où M. Rockhill l'a extrait pour le traduire[1] ; il était déjà dans le volume I. — Çâriputra et Maudgalyâyana, avant d'avoir rencontré Çâkyamuni, avaient questionné les six tîrthikas et reçu de Nâṭaputta la même réponse qui fut faite plus tard à Ajâtaçatru. Il n'est pas inutile de noter que cet enseignement est présenté comme déjà publié dans un temps où la vérité bouddhique n'avait pas encore été trouvée ou promulguée. Le voici :

Toutes les impressions (*prativedanâ*), quelle qu'en soit la nature, que l'individu reçoit, proviennent d'une cause antérieure. Les actes anciens sont purifiés par les mortifications ; quant aux actes nouveaux, il n'y a qu'à s'en abstenir en les repoussant par une digue. Par ce moyen, la souillure (*âçrava*)

[1] *The life of the Buddha*, p. 104.

ne se produit plus; la souillure ne se produisant plus, l'acte (*karma*) est épuisé; l'acte étant épuisé, la douleur (*du:kha*) est épuisée; la douleur étant épuisée, il y a un terme à la douleur[1].

J'explique ainsi cette théorie : l'existence se partage entre un long passé et un avenir plus ou moins long. Les douleurs qui sont le legs du passé peuvent disparaître par l'effet des mortifications. Reste l'avenir : qu'on oppose une « digue » aux actes de l'existence présente, il n'y aura plus d'actes, partant plus de douleur. Quelle est la « digue » dont il s'agit ici? Les quatre abstentions, apparemment. Cela expliquerait pourquoi l'enseignement métaphysique du Sâmañña-phala-s. tibétain est remplacé dans le pâli par l'enseignement pratique des quatre abstentions. Si ce rapprochement était fondé, le mot tibétain *chu-lon* (digue), employé par le Kandjour, traduirait le sanscrit-pâli *samvara* qui a, entre autres significations, celles de « pont, chaussée, digue », et ainsi

[1] Je pense qu'on sera bien aise d'avoir sous les yeux la traduction de M. Rockhill : « All impressions experienced by beings are the result of a previously produced cause. From the fact that former deeds are wiped out by penance, recent deeds *cannot* be arrested by any dam. Whereas, there being no future misery (*asrava*), there will be no actions as there is no misery; actions being ended, affliction will be at an end; affliction being at an end, the end of affliction is reached. » Je ne comprends pas *cannot* et je crois que M. Rockhill n'a pas fait retomber la négation sur le verbe auquel il faut la rattacher. Dans l'appendice II de son livre (p. 259), M. Rockhill donne, d'après Bunyiu Nanjio, la traduction du passage correspondant d'après deux versions chinoises du Sâmañña-phala-s. La seconde seulement se rapproche par son commencement de la version tibétaine; elle s'en éloigne par sa fin, qui est très obscure.

catuyâmasamvara pourrait être rendu par : la digue des quatre abstentions (ou restrictions).

Vu l'importance du sujet, je crois devoir reproduire le texte tibétain, et, puisque j'ai plus d'une fois rétabli le terme original, mettre en regard le texte sanscrit, reconstitué tant bien que mal par hypothèse.

TRADUCTION TIBÉTAINE (KANDJOUR). (Dul-vat. I, fol. 39, l. 1-4, t. IV, fol. 416.)	TEXTE SANSCRIT HYPOTHÉTIQUE.
Skyes-bu gaṅ-zag'dis so-sor myoṅ-va gaṅ yin-pa ci-yaṅ ruṅ-ste | de thams-cad sṅon byas-pai rgyu-las byuṅ-va yin-no ‖ ‖	*Yat kiñcit pudgalena etena (ekena?) pratvedayitaṁ tat sarvaṁ pûrvahetuprabhavaṁ* ‖ ‖
Las rñiṅs-pa-rnams ni dka'-thub-kyis byaṅ-var 'gyur-la | las sar-pa-rnams ni mi bya-i chu-lon-gyis vzlog-par bya-o ‖ ‖	*Purâṇeṣu khalu karmasu duṣkaracaryayâ çudhyamâneṣu navâni karmâṇi akaraṇârthe samvareṇa pratinivarttavyâni* ‖ ‖
De-ltar-na phyin-chad zag-pa med do ‖ zag-pa med-na las zad-do ‖ las zad-na sdug-sṅal zad-do ‖ sdug-sṅal zad-na sdug-sṅal mthar-byed-par 'gyur-ro ‖ ‖	*Tathâ punarâçravo nâsti* ‖ *asati âçrave xîṇaṁ karma* ‖ *xîṇe karmaṇi xîṇaṁ du:khaṁ* ‖ *xîṇe du:khe kṛto du:khasyânto* ‖ ‖

Je ne discute pas la question, qui s'est déjà présentée, de savoir si les expressions bouddhiques dont cet exposé est semé appartiennent au langage nigaṇṭha ou ne sont que des équivalents. Je me borne

à en constater la nature et désire seulement insister en peu de mots sur un de ces termes : *las* (acte), bien connu pour être la traduction du sanscrit *karma*.

Le daṇḍa. L'Upâli-suttam nous dit que Nâṭaputta appelait *daṇḍa* « châtiment » ce que Gotama appelait *karma* « acte ». Je ne puis m'étendre sur cet important sujet qui, du reste, reviendra tout à l'heure. Je me demande seulement si ce mot *daṇḍa* remplace le *karma* des Bouddhistes d'une manière générale, dans tous les cas, ou seulement dans le cas spécial signalé par l'Upâli-suttam, la division tripartite de dix actions coupables. Il me paraît difficile de répondre à cette question; mais il était, tout au moins, nécessaire de la poser.

Panthéon nigaṇṭha. Cette expression pourra paraître ambitieuse. Mais on sait qu'il y a un ciel bouddhique à vingt-sept étages, peuplé de dieux divers, en d'autres termes, un Panthéon bouddhique. Il devait y avoir aussi un Panthéon nigaṇṭha. Nâṭaputta avait certainement son système, probablement très semblable à celui de son rival. Preuve en soit la mention de dieux Manosattas. Nous tâcherons tout à l'heure d'expliquer ce nom. Tout ce que nous avons à dire maintenant, c'est que ce terme n'étant pas connu, que je sache, dans le Bouddhisme, et Gotama ayant soin, dans son argumentation, d'emprunter tout ce qu'il allègue au système de l'adversaire, il me paraît hors de doute que

les Manosattas sont des habitants du ciel nigaṇṭha. Cette tribu divine en suppose évidemment d'autres; et nous croyons pouvoir conclure à l'existence d'un Panthéon nigaṇṭha analogue au Panthéon bouddhique.

Division tripartite des dix actions défendues. Cette division étant bien connue, je ne la reproduis pas. Les Bouddhistes appellent *duccarita* (mauvaise conduite) la perpétration de ces mauvaises actions et *sucarita* (bonne conduite) le fait de s'en abstenir. Cette distinction existait-elle aussi chez les Nigaṇṭhas? On nous apprend seulement que Nâṭaputta disait « châtiment » au lieu de « acte », sans nous faire savoir si le *daṇḍa* nigaṇṭha correspond au *duccarita* bouddhique, ou s'il existe un mot qui corresponde à *sucarita*. L'Upâli-sutta présente le mot *daṇḍa* comme employé à l'exclusion de tout autre, et la seule explication du Commentaire qui touche à ce point donne à entendre que le mot « châtiment » s'applique à tout acte, même le plus indifférent [1].

Manu, qui connaît et reproduit, en termes parfois un peu différents de ceux du Bouddhisme, la division dont il s'agit, emploie aussi le mot *daṇḍa*, sans toutefois écarter *karma* [2]. On prend ce terme *daṇḍa* dans le sens de « empire, domination ». *Kâyadaṇḍa*, c'est l'empire exercé sur le corps, etc. Aussi

[1] Voir ci-dessus, p. 8.
[2] XII, 10, 11.

celui qui s'abstient de la triade des dix mauvaises actions est-il appelé par Manu *tridaṇḍî* (celui qui exerce la triple domination). *Daṇḍa,* chez Manu, correspondrait donc à peu près au *sucarita* des Bouddhistes; mais il se trouve que Manu met *daṇḍa* en relation avec des verbes qui expriment l'action de « rejeter, repousser ». Les expressions *yasyaite nihitâ* (*daṇḍâ*).. — *tridaṇḍam etan-nixipya*. . . peuvent-elles se rapporter à autre chose qu'à ce qui est mauvais? Il semble donc que, dans Manu, *daṇḍa* ait le double sens de « châtiment » et de « empire ». Mais je n'insiste pas et je passe à un autre point.

Avant d'énumérer les dix actes, Manu déclare que c'est l'esprit qui est l'instigateur (*mano vidyât pravarttakam̃*), montrant ainsi la part initiatrice de l'intention dans les actes. Aussi commence-t-il son énumération par les actes de l'esprit, la continuant par ceux de la voix et la finissant par ceux du corps[1]. L'énumération bouddhique suit l'ordre inverse, commençant par les actes du corps et finissant par ceux de l'esprit. Cela ne paraît pas correct, puisque Gotama attribuait, comme le fait Manu, la plus grande importance à l'esprit et à ses actes. N'y aurait-il pas lieu d'en conclure que Gotama avait accepté l'énumération de Nâṭaputta, sans en modifier même l'ordonnance, se contentant de relever l'importance capitale des actes relégués au dernier rang? Quoi qu'il en soit, on peut tenir pour certain que la

[1] XII, 4-7.

question de la valeur relative des actes de l'esprit était un des principaux sujets de discussion entre les deux rivaux. Nous ne pouvons la traiter ici *ex professo;* nous nous bornerons, puisque c'est notre tâche, à reproduire les explications du Commentaire en ajoutant seulement quelques réflexions ou éclaircissements.

4. LE RÔLE DE L'INTENTION DANS LES ACTES.

L'intention selon Gotama. Voici comment le Papañca-sûdanî présente le rôle prééminent de l'intention dans les actes, selon le système de Gotama :

L'acte du corps, l'acte de la voix, l'acte de l'esprit.

1. Si, par la porte du corps, on a réalisé l'intention de prendre, de saisir, de lâcher, etc., les intentions vertueuses se rapportant au domaine des désirs sont au nombre de huit, les intentions vicieuses au nombre de douze, en tout vingt intentions; c'est là ce qu'on appelle *acte du corps.*

Si l'on ne réalise pas, par la porte du corps, (l'intention de) prendre, etc., mais que, par la porte de la voix, on réalise l'émission de la parole, il y a vingt intentions diverses; c'est ce qu'on appelle *acte de la voix.*

Si l'on ne réalise d'intention par aucune de ces deux portes, mais qu'on en réalise par la porte de l'esprit, le nombre des intentions vertueuses et vicieuses est de vingt-neuf; c'est ce qu'on appelle *acte de l'esprit*[1].

2. En somme, il y a trois espèces de mauvaises pratiques du corps appelées *acte du corps,* quatre espèces de mauvaises

[1] Il y aurait donc en tout soixante-neuf intentions dont vingt-neuf préexistant aux actes de l'esprit, vingt aux actes de la voix, vingt aux actes du corps.

pratiques de la voix appelées *acte de la voix*, trois espèces de mauvaises pratiques de l'esprit appelées *acte de l'esprit*.

Dans le présent sûtra, c'est l'acte qui est le principal; dans le sûtra suivant où il est dit : « Ces quatre actes, Pûrṇa, je les ai fait connaître après m'être rendu manifestes les connaissances supérieures », c'est l'intention[1]. Toutes les fois que l'intention se produit, si elle amène une conclusion noire, un fruit noir, au moment de la manifestation, elle cause une accumulation de maux pour le corps (du coupable), etc.

3. L'(intention) qui se manifeste par la porte du corps est ce qu'on appelle ici *acte corporel;* celle qui se manifeste par la porte de la voix, *acte vocal;* celle qui se manifeste par la porte de l'esprit, *acte intellectuel.* C'est pour cela que, dans ce sûtra-ci, l'acte est dit la chose principale, tandis que, dans le sûtra suivant, c'est l'intention. Car, au sujet de l'acte, Bhagavat enseigne que cet acte est consécutif à (autre chose) qui est, dans ce sûtra même, la pensée, selon ce qu'il a déclaré : Bhixus, je dis que l'intention, c'est l'acte; car on n'agit qu'après avoir délibéré[2].

4. Pourquoi dit-on *acte* pour *intention?* C'est que l'inten-

[1] La phrase citée ici et les termes qui suivent sont empruntés au sûtra dont parle le commentaire, et qui fait suite à l'Upâli-sutta. Le titre en est *Kukkuravatika*, et Purṇa un des interlocuteurs. Le commentaire de ce sûtra fait remarquer également l'opposition signalée ici; du reste, les deux sûtras ne se ressemblent pas. Il n'est pas question de Nâṭaputta ni des Nigaṇṭhas dans le *Kukkuravatika*, bien que l'un des interlocuteurs, Sreniyo, le Kukkuravatika « qui a des mœurs de chien, cynique », soit aussi qualifié de *Acelo* (sans vêtement, nu).

[2] Ce paragraphe fait double emploi avec le précédent; il dit la même chose sous une forme différente et la dit plus clairement. Y a-t-il ici deux commentaires juxtaposés ou l'effort d'un commentateur unique pour mieux rendre sa pensée? Il y a peut-être surtout le désir de débarrasser l'explication des termes empruntés au *Kukkuravatika-Satta* dont le paragraphe précédent est rempli.

tion est la racine même de l'acte. Ainsi celui qui dit : « L'acte du corps est important, quand on a fait le mal », ne souffre pas quand il a fait le bien, tandis que celui qui a entrepris par son corps et accompli par son corps le meurtre de sa mère (ou l'un des) trois autres actes (analogues), passe un demi-kalpa dans le Niraya. C'est par la porte de la voix qu'on accomplit l'acte de la scission de la Confrérie. Celui qui dit : « Quand on a commis une mauvaise action comme celle-là, l'acte du corps, l'acte de la voix est bien grave », celui-là ne souffre pas (par la raison qu'il se garde de ce crime).

Seule, l'intention éclairée fait obtenir le Svarga pour quatre-vingt-quatre mille kalpas; seule, l'intention (réglée par) la voix, après avoir extirpé tout germe de vice, fait obtenir l'état d'Arhat. Ainsi celui qui, ayant pratiqué la vertu, dit : « L'acte de l'esprit est le plus important », ne souffre pas, certes!

5. En cet endroit, quand Bhagavat dit que l'acte de l'esprit est celui qu'il faut surtout éviter, en tant qu'il fait contracter le vice, cette déclaration s'applique aux vues décidément fausses. C'est ainsi qu'il a dit (ailleurs) : « Bhixus, je n'aperçois pas une seule autre condition aussi mauvaise que celle-ci : la vue fausse, Bhixus. Il faut éviter, Bhixus, les excès de la vue fausse. »

Quelles que soient les difficultés de détail qui se rencontrent dans l'interprétation de ce texte, la pensée générale est fort claire. Les actes ne valent que par l'intention, bons si l'intention a été bonne, mauvais si elle a été mauvaise. Par conséquent, les châtiments et les récompenses découlent moins des actes eux-mêmes que de l'intention qui en est la racine. Puisque tous les actes et leurs conséquences dérivent de l'intention qui est un pur acte intellec-

tuel, tout dépend de la direction de l'esprit. Or, les « vues fausses », c'est-à-dire la méconnaissance de la vérité bouddhique, entraînant l'esprit dans une mauvaise voie, sont la source des mauvaises situations. Il faut donc éviter les vues fausses pour couper le mal dans sa racine. Tel est le système de Gotama.

Voyons maintenant le rôle de l'intention selon Nâṭaputta.

L'intention selon Nâṭaputta. Le système nigaṇṭha n'est pas exposé en termes généraux comme celui de Gotama. Le commentateur se borne à montrer comment le disciple du grand Nigaṇṭha est amené, à propos d'un cas particulier, une maladie de la bile, à reconnaître le rôle prépondérant de l'intention que son maître lui a dissimulé. Que se passe-t-il, en effet? Voici un malade qui voudrait bien guérir; en se traitant par l'eau froide, il reviendrait à la santé. Qu'arrivera-t-il s'il cède à ce désir? Il guérira et vivra; mais il aura transgressé sa loi religieuse et devra porter la peine de cette action coupable. On ne nous dit pas quelle serait cette peine; nous n'avons pas à la deviner. Mais le malade ne cède pas à un désir qu'il sait mauvais (et qui est un *manodaṇḍa*), il ne prend que de l'eau chaude et meurt. Sa mort est évidemment la conséquence des mauvais remèdes qu'il a pris. Mais l'emploi de l'eau chaude qui l'a tué a été un acte de vertu, de fidélité à ses principes; il a héroïquement, au prix

de sa vie, épargné des êtres vivants, il doit être récompensé. Il l'est, en effet, par une bonne renaissance, une renaissance dans le ciel, parmi les dieux. Ces dieux sont appelés *Manosattas*, c'est-à-dire attachés à l'esprit; ils représentent, je suppose, la domination de l'esprit bien dirigé sur le corps et les appétits grossiers[1]. Or, il est évident que dans un cas comme dans l'autre, c'est l'esprit qui dirige tout : qu'on cède ou qu'on résiste au désir de boire de l'eau froide, c'est toujours un acte intellectuel. Seulement la puissance de l'esprit éclate mieux dans la résistance parce qu'elle est en opposition avec des besoins physiques, tandis que l'action de céder se confond presque avec ceux-ci. C'est pour cela que Gotama a choisi un exemple où cette résistance est manifeste; mais il a le tort, lui et son commentateur, de ne pas faire de différence entre le désir mauvais et l'acte qui en est l'accomplissement. C'est du moins ce qui me paraît ressortir des termes du Commentaire dont voici la traduction doublée d'une interprétation :

Le malade a-t-il, dans son esprit, le désir de boire de l'eau froide, de s'en abreuver? Ce serait un châtiment de l'esprit (en d'autres termes, une mauvaise pensée). Mais il le brise sur-le-champ (c'est-à-dire qu'il la repousse). « Je me garderai bien, dit-il, du châtiment du corps, du châtiment de la voix » (c'est-à-dire, je ne ferai rien, je ne dirai rien de

[1] Je modifie légèrement l'interprétation des termes très brefs du Commentaire traduits dans les notes 1, 2 de la page 19 ci-dessus, ou plutôt je la précise davantage.

mal). Aussi est-il incapable de dire : « Je désire boire de l'eau froide, je désire m'en abreuver, donnez-moi de l'eau froide. » Le châtiment du corps, le châtiment de la voix dont il s'est gardé ne peuvent pas amener sa mort et sa renaissance (c'est-à-dire qu'il vivrait s'il avait fait la mauvaise action de demander et de boire de l'eau froide). C'est le châtiment de l'esprit qu'il a brisé qui amène sa mort et sa renaissance (c'est-à-dire qu'il meurt et renaît pour avoir repoussé une mauvaise pensée [1]).

De cette manière Bhagavat lui a fait dire (à Upâli) que le châtiment du corps est faible, le châtiment de la voix de peu de valeur auprès du châtiment de l'esprit qui est véritablement fort.

Aussi l'Upâsaka (Upâli) fit-il cette réflexion en lui-même : « En perdant connaissance, des êtres qui n'ont plus conscience d'eux-mêmes restent sept jours sans aspirer ni respirer. Tant que la pensée subsiste, ils existent, et l'on en tient compte ; quand la pensée n'existe plus, on dit : Ils sont morts ; qu'on les ôte et qu'on les brûle ; ils ont péri. — Le châtiment du corps est exempt d'effort, de travail ; ainsi en est-il du châtiment de la voix (qui est) varié : ce n'est pas d'eux que dépendent la mort et la renaissance. Aussi le châtiment de l'esprit est-il (le plus grand), parce que c'est lui qui, à la dissolution du corps, amène la mort et la renaissance ; c'est pour cela qu'il est (le plus) grand. Le discours de notre grand Nigaṇṭha n'est pas libérateur. »

Et il était désireux d'entendre séparément les articles contraires de la science enseignée par Bhagavat, qui lui dit : « Tu approuves bien, mais ton nouveau discours ne s'associe pas, ne cadre pas avec le précédent. Tu avais dit : C'est le châtiment du corps qui est (le plus) grand. Après cette pre-

[1] J'ai cru devoir ajouter à ma « traduction » une « interprétation » entre parenthèses. Voir pour ce passage et pour ce qui suit Sp. Hardy (p. 268-269). Il y aurait beaucoup à dire sur tout ce raisonnement, où il me semble qu'on équivoque sur les mots.

mière assertion, tu dis maintenant : C'est le châtiment de l'esprit qui est (le plus) grand. Cette nouvelle assertion ne s'adapte pas à l'ancienne ou l'ancienne à la nouvelle. »

Il y aurait plus d'une remarque à faire sur ce grave débat. Mais le temps et l'espace me font défaut. Et je termine cet article par quelques considérations sur la destinée ultérieure des Nigaṇṭhas et la véritable nature des rapports entre Nâṭaputta et Gotama.

5. NIGAṆṬHAS ET JAÏNS. NÂṬAPUTTA ET MAHÂVÎRA.

Nigaṇṭhas et Jaïns. A propos du passage du Kandjour traduit plus haut, M. Rockhill dit dans une note : « Le Dr Leumann m'apprend que ces théories coïncident avec les doctrines jaïns, telles que leur canon les fait connaître[1]. » D'autre part, dans un *Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn,* traduit du tamoul par E. S. W. Senâthi-Râja, nous lisons : « Les Jaïns croient que la plus grande vertu consiste à ne pas tuer les êtres vivants. Ils considèrent comme prescriptions aussi importantes que la défense de tuer les quatre injonctions de ne pas mentir, de ne pas désirer la femme d'un autre, de ne pas voler le bien d'autrui, et de ne pas souhaiter immodérément les choses telles que l'argent, les récoltes, les maisons, la terre, les jardins, les vêtements, » etc[2]. Je retrouve là les quatre abstentions recommandées

[1] *The Life of the Buddha*, p. 104.

[2] Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenu en 1883, à Leide, 3e partie, section 2, p. 578.

par Nâṭaputta. L'importance attribuée au respect de la vie des animaux répond bien aux données de l'Upâli-suttam; la définition de la dernière prescription paraît un bon commentaire du *bhâvitam* qui fait l'objet de la quatrième abstention nigaṇṭha. Toute la différence est que notre Jaïn ajoute une cinquième abstention, celle de la femme d'autrui; mais cette abstention peut être un cas particulier d'une des quatre autres, de la quatrième peut-être, ou de la deuxième. Je crois donc que les prescriptions actuelles du Jaïnisme peuvent être considérées comme la reproduction à peine modifiée de celles de Nâṭaputta.

Le même Jaïn nous apprend, ce qui est du reste connu, que les Jaïns se partagent en deux classes: les Çvetambaras « vêtus de blanc », et les Digambaras « vêtus de l'air », c'est-à-dire nus. Or, nous avons vu que les Nigaṇṭhas devaient se diviser en ascètes un peu vêtus et en ascètes non vêtus.

Ainsi, sur trois points importants : la suppression de la douleur, les préceptes essentiels de la morale, la tenue des ascètes, il y a, sinon identité absolue et certaine, du moins ressemblance très marquée et, l'on peut dire, frappante, entre les Nigaṇṭhas et les Jaïns. D'où la conclusion que, selon toutes les apparences, l'école nigaṇṭha est la racine du Jaïnisme, que le Jaïnisme est issu de l'école nigaṇṭha et en est la continuation. Nâṭaputta serait-il donc le fondateur du Jaïnisme?

Nigaṇṭha et Mahâvîra. Les Jaïns donnent à l'auteur de leur secte le nom de Mahâvîra : non pas qu'ils le regardent comme celui qui l'a créée; ils la font dater d'un temps bien plus reculé. Mahâvîra n'est que le dernier d'une série de docteurs, le vingt-quatrième Tîrthankâra. Mais les vingt-trois qui l'ont précédé ont beaucoup d'analogie avec les vingt-quatre Buddhas prédécesseurs de Gotama, et Mahâvîra me semble devoir être considéré comme le fondateur du Jaïnisme aussi bien que Çâkyamuni comme celui du Bouddhisme. Mahâvîra est-il donc le même que Nâtaputta?

L'affirmative est à peu près admise, et, en la soutenant, je ne fais qu'appuyer une hypothèse déjà mise en avant par MM. Bühler et Jacobi[1]. Le texte jaïn Kalpa-sûtra (p. 6 et 64, § 122) et notre Upâli-sutta bouddhique, en plaçant tous les deux à Pâvâ, le premier la mort de Mahâvîra, le second celle de Nâṭaputta, semblent attester que l'un de ces docteurs se confond avec l'autre; seulement il devient de plus en plus difficile de savoir le véritable nom de ce personnage. Ce nom serait Varddhamâna selon les Jaïns.

Ainsi les noms de Varddhamâna, Mahâvîra, Aggivessana, Nâṭaputta, Nigaṇṭha se trouveraient réunis sur une seule tête. Le premier serait le nom de l'individu, le dernier celui de la secte; le deuxième, Mahâvîra, un titre d'honneur; l'avant-dernier, Nâṭaputta, serait emprunté à une tribu xatryenne, les

[1] Voir *The kalpasûtra, etc.*, by H. Jacobi, p. 6 (Intr.).

Jñâti, à laquelle ce personnage aurait appartenu par sa naissance, et ne serait, par conséquent, qu'un nom de caste. Quant à Aggivessana, il résulterait d'une méprise; ce serait le nom patronymique de Sudharma, principal disciple de Nâṭaputta, appliqué erronément par les Bouddhistes à son maître[1]. Cependant M. Leumann, dans des extraits du livre jaïn *Bhagavatî,* donne le nom d'Aggivessana comme celui d'un des six Disâcarâs qui vinrent se rallier à Gosâla, autre adversaire du Buddha, également adversaire de Nâṭaputta[2]. Mais nous allons voir d'autres similitudes de noms qui prouvent combien les identifications sont difficiles. Toutefois nous tenons celle du Nâṭaputta des Bouddhistes et du Mahâvîra des Jaïns, favorisée par tant d'indices et de coïncidences, pour une des moins douteuses.

6. RAPPORTS DE GOTAMA ET DE NÂṬAPUTTA.

Le texte jaïn cité par M. Leumann est le récit d'une polémique entre Gosâla et Nâṭaputta, dans laquelle intervient un disciple de Mahâvîra nommé Ânanda. Le titre de « grand homme » (*mahâpuruṣa*) étant aussi donné au Buddha, on pourrait croire qu'il s'agit ici de Gotama et de son disciple favori, si le maître de cet Ânanda n'était aussi appelé Samaṇa Nayaputta. Nayaputta est une nouvelle variante de Nâṭa(-Nâtha-Nâta-)putta. Mais remarquons ce titre Samaṇa accolé à son nom. On ne peut pas sans

[1] Voir Jacobi, *loco cit.*

[2] Rockhill, *The life of the Buddha* (Appendix), p. 249.

doute conclure de là l'identité du Mahâvîra des Jaïns et du Gotama des Bouddhistes; mais il est évident que les différentes sectes de cette époque avaient entre elles beaucoup d'analogie. Les mêmes titres étaient revendiqués dans des camps opposés, et chacun contestait aux autres le droit de se l'appliquer. C'est ainsi que, dans l'extrait de M. Leumann, Mahâvîra dit que Gosâla se vante à tort d'être un Jina, de même que, dans les récits bouddhiques, Upaka demande à Gotama s'il se vante d'être Arhat et Jina, et que Prasenajit lui dit qu'il est trop jeune pour prétendre au titre d'Arhat quand des docteurs plus âgés que lui, appartenant à d'autres sectes, se font scrupule de le prendre.

L'identification, qui a été proposée, de Mahâvîra avec Gotama, est combattue par l'identification beaucoup plus vraisemblable de ce même personnage avec Nâṭaputta. Mais une autre identification a été mise en avant, celle du fondateur du Bouddhisme avec le plus âgé des disciples de Nâṭaputta, Indrabhûti appelé aussi Gotama. Ce nom de Gotama a pu être porté par plusieurs individus comme celui d'Ânanda, et mieux encore que celui d'Ânanda, Gotama étant un nom de famille. D'après M. Jacobi, Mahâvîra lui-même était un Gotama.

Je n'entreprendrai pas de prouver l'identification de Çâkyamuni Gotama avec Indrabhûti. Je voudrais seulement résumer les motifs qui autorisent à considérer Çâkyamuni comme un disciple de Nâṭaputta et le Bouddhisme comme une hérésie, ou, si l'on

veut, une émanation, une transformation du Jaïnisme.

Selon les Bouddhistes, l'enseignement de leur maître fut quelque chose d'inouï, d'absolument nouveau; mais ils se donnent un démenti à eux-mêmes en déclarant que cet enseignement a été connu de tout temps, grâce à une série indéfinie de Buddhas. Ils prétendent que leur maître a trouvé la vérité par lui-même et sans aide; mais ils atténuent la portée de cette assertion en avouant qu'il avait suivi les leçons de deux docteurs de son temps. Peu importe que ces deux docteurs aient erré: leur influence ne s'est pas moins exercée sur lui; et d'ailleurs, ils étaient si peu éloignés de la vérité que le Buddha, après l'avoir découverte, voulut la communiquer tout d'abord aux deux maîtres dont il avait été auditeur, les jugeant plus aptes que les autres à la comprendre. Il est sans doute inadmissible que Çâkyamuni ait échappé complètement à l'influence des chefs d'école du temps où il vivait; mais il vaut la peine de noter que les Bouddhistes avouent involontairement qu'il l'a subie, alors même qu'ils font des efforts pour la nier.

Arâḍa-Kâlâma de Vaiçâli et Rudraka de Râjagṛha ont-ils été les vrais, et surtout les seuls maîtres de Gotama? On nous dit qu'il quitta le dernier d'entre eux pour se livrer, pendant six ans, à des mortifications dans la solitude du mont Gayâ. Qu'il se soit livré à des exercices de pénitence, je ne le mets pas en doute. Mais les macérations ont-elles bien duré un aussi long temps? Qu'est-ce que cette période de

six ans? N'y en aurait-il pas eu une partie qui aurait été employée à suivre les leçons de Nâṭaputta et qu'on veut nous dissimuler?

Selon Nâṭaputta, il n'y a qu'un moyen de détruire le *karma* passé, — les mortifications. Or, ces mortifications, les Bouddhistes nous disent que leur maître les a pratiquées pendant six ans. Ce n'est assurément pas une raison de conclure que Gotama a été le disciple de Nâṭaputta. La manie des mortifications est tellement inhérente à l'esprit indien que je me représente difficilement un sage des bords du Gange qui n'aurait pas donné dans ce travers pendant un temps plus ou moins long. Mais ce qui est bien établi, c'est que pendant six ans, de l'aveu des Bouddhistes, Gotama a pensé et agi comme Nâṭaputta. Il s'est rencontré avec le grand Nigaṇṭha sur le terrain des principes. Reste à savoir s'il s'est rencontré avec lui sur le terrain *scolaire*, s'il a été son disciple.

Ici nous nous heurtons à la déclaration du Commentaire de l'Upâli-suttam : le grand Nigaṇṭha n'a jamais « vu » Gotama. Mais s'il est vrai que Gotama ait été le disciple de Nâṭaputta, et qu'on veuille nier la chose, le plus simple est de pousser la négation jusqu'aux dernières limites, comme on le fait. D'ailleurs, si Nâṭaputta craignait de se compromettre en allant voir un docteur rival, il devait redouter bien davantage de se rendre auprès d'un ancien disciple qui l'avait quitté et qui avait dressé école contre école. Dans cette hypothèse, l'assertion du Papañcasûdanî est exacte : le grand Nigaṇṭha n'a jamais *vu*

le Çramaṇa Gotama — si l'on ajoute cette restriction mentale — depuis que Gotama a quitté l'école du grand Nigaṇṭha pour en fonder une autre. Cela revient à dire que l'assertion du Commentaire, prise à la lettre, prouve trop, et l'on pourrait presque en tirer un argument en faveur de la thèse que tant d'autres motifs nous engagent à admettre : que Çâkyamuni Gotama a suivi pendant un temps plus ou moins long l'enseignement nigaṇṭha.

Il résulte des textes que l'enseignement de Nâṭaputta a précédé celui de Gotama. Çâriputra et Maudgalyâyana n'avaient pas encore appris de la bouche du grand Çramaṇa que la délivrance s'acquiert par les quatre vérités renforcées des douze Nidâna, que déjà le grand Nigaṇṭha leur avait enseigné que le Karma passé est effacé par les mortifications et le Karma futur prévenu et arrêté par les quatre digues. Il est bien naturel de penser que Gotama a été pendant un certain temps en complet accord avec Nâṭaputta et que, même après s'être séparé de lui, il n'avait pas oublié tout à fait les enseignements qu'il en avait reçus.

Ajoutons à ce fait et à ces considérations les nombreuses ressemblances notées çà et là et qu'il est inutile de résumer ici; et concluons qu'il y a de grandes probabilités pour que Gotama ait été pendant une durée indéterminée le disciple de Nâṭaputta, et que le Bouddhisme soit un rejeton rebelle et indépendant de l'école nigaṇṭha comme le Jaïnisme en est le rejeton fidèle et légitime, le véritable représentant.

NOTE

RELATIVE À LA TROISIÈME STANCE DE LA PAGE 73

(lignes 2-5 en remontant).

Le texte pâli de cette stance est :

1. Giriṁ nakhena khaṇasi ‖
2. Ayo dantena khâdasi ‖
3. Jâtavedaṁ pajahasi ‖
4. Yo isim paribhâsasi ‖ ‖

En latin :

1. Montem ungui fodis;
2. Ferrum dente mordes;
3. Ignem deseris;
4. Qui eremitam vituperas.

Le mot *pajahasi* du troisième pada n'est guère satisfaisant; il signifie : « abandonner » ou « échapper à... »

Heureusement le Jâtaka 497, le Mâtaṅgajâtaka, dont le récit correspond à celui du Papañca-sûdanì, renferme la même stance; or il remplace *pajahasi* par *padahasi*. — *Padahati* signifiant « exciter » ou « rivaliser », le sens serait : « tu excites le feu » ou « tu rivalises avec le feu », sens qui, au premier abord, ne satisfait guère non plus.

Mais le Jâtaka est accompagné d'un commentaire qui donne une autre interprétation en expliquant *Jâtavedam padahasi* par la phrase équivalente :

Aggiṁ gilituṁ vâyamasi.
Latin. — Ignem deglutire conaris.

« Tu t'efforces d'avaler du feu. » — *Vâyamasi* étant un syno-

nyme de *padahasi*, il en résulte que, selon le commentaire, toute la difficulté du texte consiste dans l'ellipse de *gilitum̃* « avaler ».

Cette interprétation est, sans contredit, préférable. « Tu abandonnes le feu » ou « tu échappes au feu » n'a pas de sens, — « Tu excites le feu » ou « tu rivalises avec le feu » n'offre pas une idée bien nette. — « Tu cherches à avaler du feu » cadre bien avec ces deux autres propositions : « Tu veux creuser une montagne avec tes ongles; tu veux mordre du fer avec tes dents ». — Mais cette interprétation repose, comme il a été dit, sur l'ellipse de *gilitum̃*, ellipse qui, il faut l'avouer, est un peu forte.

Aussi me hasarderai-je à proposer une autre interprétation au moyen d'une correction très légère. Le mot pâli *ḍahati* (avec *ḍ* cérébral) signifie « brûler »; je ne vois pas de raison pour qu'il n'existe pas un composé *pa-ḍahati*. Je lirais donc :

Jàtavedam paḍahasi.
Latin. — Ignem uris.

« Tu cherches à brûler le feu » : ce qui exprime une impossibilité encore mieux caractérisée que la précédente.

Quoi qu'il en soit, il est évident que cette phrase était discutée; il y avait variété de leçons et d'interprétations pour le verbe de la proposition. La stance dont elle fait partie doit avoir été répétée plusieurs fois; les citations nouvelles qu'on en pourra trouver nous apprendront peut-être quelque chose.

TABLE DES MATIÈRES.

